UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS
Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica
consequendum conscriptae
SERIES II, TOMUS 12

Julien d'Halicarnasse

et

SA CONTROVERSE AVEC SÉVÈRE D'ANTIOCHE SUR L'INCORRUPTIBILITÉ DU CORPS DU CHRIST

Étude d'histoire littéraire et doctrinale

suivie des

Fragments dogmatiques de Julien

(Texte syriaque et traduction grecque)

PAR

RENÉ DRAGUET
DOCTEUR EN THÉOLOGIE

LOUVAIN
IMPRIMERIE P. SMEESTERS
Rue Sainte-Barbe, 18

—

1924

JULIEN D'HALICARNASSE

ET

SA CONTROVERSE AVEC SÉVÈRE D'ANTIOCHE
SUR L'INCORRUPTIBILITÉ DU CORPS DU CHRIST

UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS
Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica
consequendum conscriptae
SERIES II, TOMUS 12

Julien d'Halicarnasse

et

SA CONTROVERSE AVEC SÉVÈRE D'ANTIOCHE SUR L'INCORRUPTIBILITÉ DU CORPS DU CHRIST

Étude d'histoire littéraire et doctrinale

suivie des

Fragments dogmatiques de Julien

(Texte syriaque et traduction grecque)

PAR

RENÉ DRAGUET

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

LOUVAIN
IMPRIMERIE P. SMEESTERS
Rue Sainte-Barbe, 18

1924

ILLUSTRISSIMO · REVERENDISSIMO · DOMINO

DOMINO

VEDASTO · ANTONIO · RASNEUR

EPISCOPO · TORNACENSI
DOCTORI · SACRAE · THEOLOGIAE
EQUITI · ORDINIS · LEOPOLDINI
PRAESULI
SCIENTIA · PIETATE · FORTITUDINE · SPECTATISSIMO
IN · PERENNE · GRATI · ANIMI
AC · FILIALIS · AMORIS · TESTIMONIUM.

ILLUSTRISSIMO · DOCTISSIMO · DOMINO

PAULINO LADEUZE

PROTON. · APOST. · AD · INSTAR · PARTICIP.
CANONICO · HONORARIO · ECCL. · CATH. · TORNAC.
DOCTORI · ET · MAGISTRO · SACR. · THEOL.
COMMENDATORI · ORDINIS · LEOPOLDINI
DECURIONI · LEG. · HON.
CLARISS. · PRAEF. · ORNAM. · IN · ORD. · COR. · ITAL.
COMMEND. · PHAL. · ORD. · ISAB. · CATH.
SODALI · ADI. · ACAD. · REG. · BELG. · ET · ACAD. · INSCRIPT.
ET. · LITT. · PARIS.
SODALI · HON. · CAUSA · ACAD. · REG. · ARCHAEOL. · BELG.
ET · ACAD. · LITT. · ET · SCIENT. · NEAP.
RECTORI MAGNIFICO UNIVERSITATIS CATHOLICAE

ET

VIRO · EXIMIO · DOCTISSIMO

IOSEPH LEBON

CANONICO · HONORARIO · ECCL. · CATH. · NAMURC.
DOCTORI · ET · MAGISTRO · SACR. · THEOL.
EQUITI · ORDINIS · LEOPOLDINI
ANTECESSORI · PERITISSIMO
PATROL. · HIST. · THEOL. · MED. · AEV.
GRAECIT. · NOV. · TEST. · ET · LING. · ARMEN.
MODERATORI · SUORUM · STUDIORUM
HANC · SUAM · LUCUBRATIONEM · DEVOTISSIMO · ANIMO
D. D. D.

AUCTOR.

AVANT-PROPOS

Depuis quelques dizaines d'années, l'attention des historiens des doctrines a été vivement attirée par les littératures chrétiennes de l'Orient. Les productions de la littérature syriaque les ont particulièrement occupés ; les publications de textes se sont succédé et ont fourni matière à des travaux dont les résultats ont été précieux tant pour le progrès de l'histoire générale que pour l'avancement de l'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge oriental. L'étude des écrits de controverse composés par les théologiens monophysites des Ve et VIe siècles a été remarquablement féconde ; elle a déjà permis, par exemple, de rendre sa véritable physionomie à l'opposition des Orientaux au concile de Chalcédoine (451), et de montrer que le monophysisme sévérien ou jacobite, à savoir, le monophysisme officiel, était bien différent de l'eutychianisme, dont on ne l'avait généralement pas assez distingué jusqu'alors. Les travaux de J. Lebon, notamment, ont prouvé que la christologie de Sévère d'Antioche, le docteur officiel du monophysisme, était loin d'établir la confusion des essences dans le Christ, et qu'elle s'était immédiatement inspirée d'un des représentants les plus illustres de la théologie grecque, saint Cyrille d'Alexandrie.

S'occupant surtout des luttes du patriarche d'Antioche contre les Chalcédoniens, J. Lebon laissait intentionnellement de côté toute une partie des ouvrages de controverse publiés par Sévère, au temps de son séjour en Égypte, après 518. En effet, le patriarche exilé avait combattu les formules diophysites de Jean de Césarée parce qu'elles lui paraissaient diviser le Christ et défendre le nestorianisme, mais il s'était attaqué également à la christologie d'un évêque monophysite de ses partisans, Julien d'Halicarnasse, en l'inculpant d'eutychianisme. C'est le bien-fondé de cette accusation, lancée par le patriarche d'Antioche contre l'évêque d'Halicarnasse, répétée par la tradition monophysite et byzantine, et courante, aujourd'hui encore, chez les historiens des dogmes, que nous avons voulu vérifier.

Le nom de l'évêque d'Halicarnasse nous est en effet parvenu avec une fâcheuse célébrité. Ayant soutenu que le corps du Sauveur avait été « incorruptible » avant la résurrection, Julien passa pour avoir enseigné que le Verbe avait transformé en sa divinité, dans l'acte de l'union, l'humanité qu'il avait prise de notre nature. On

répéta que, plus conséquent que Sévère d'Antioche avec les principes inspirateurs du monophysisme, Julien était le type achevé du monophysite eutychien ; l'histoire, en effet, ne semblait avoir conservé mémoire des doctrines de l'évêque d'Halicarnasse que pour enregistrer les interprétations tendancieuses que des adversaires en avaient données. Le julianisme méritait d'autant plus d'être étudié qu'il exerça une influence marquante dans tout l'Orient, à Constantinople, en Asie, en Arménie, en Syrie, en Égypte et jusqu'en Éthiopie.

Jusqu'ici, on n'avait somme toute parlé de Julien d'Halicarnasse et de sa doctrine que d'après les renseignements fournis par les sources byzantines ; en fait de textes authentiques de Julien, les historiens n'avaient à leur disposition que deux lettres à Sévère, d'après la recension assez libre de Zacharie le Rhéteur, quelques incipits de fragments reproduits par les Assemani, quelques morceaux conservés dans la traduction latine d'un ouvrage de Sévère élaborée par Mai et utilisés par M. Jugie, et enfin, trois textes syriaques insérés par Jean de Beith-Aphthonia dans sa *Vie de Sévère*. Il était cependant possible de faire beaucoup plus, à savoir, dépouiller les ouvrages de la littérature syriaque qui conservent les pièces authentiques de la controverse de Julien avec Sévère, et les œuvres des polémistes antijulianistes postérieurs au patriarche. Nous avons accompli ce travail et il nous a permis, en particulier, de recueillir 154 fragments dogmatiques des œuvres de l'évêque d'Halicarnasse. L'étude qu'on va lire repose entièrement sur ces documents.

Nous avons écarté du cadre de notre travail l'histoire de la diffusion du julianisme en Orient et limité nos recherches à tout ce qui touchait directement la personne de l'évêque d'Halicarnasse, ses discussions avec Sévère, ses écrits et sa doctrine. La controverse sur l'incorruptibilité du corps du Christ s'étant réduite, pour la part que nous en connaissons, à la publication d'ouvrages de polémique théologique, nous avons distribué en deux parties la matière de notre étude. La première mène de front l'exposé des *Faits* et une étude des *Documents* conçue du point de vue littéraire ; la seconde est consacrée à l'examen des *Doctrines* défendues par les deux adversaires et, d'une manière toute spéciale, à l'examen des doctrines et des formules de Julien.

En annexe à notre étude, nous éditons 154 fragments dogmatiques des œuvres de Julien ; joints aux trois lettres de l'évêque à Sévère, ils forment, à notre connaissance, tout ce qui subsiste de ses écrits ; sauf quelques passages reproduits dans les fragments 1-5, la correspondance de Julien n'offre aucun intérêt doctrinal. Le

texte syriaque de ces fragments n'est lui-même qu'une traduction d'un original grec, car Julien, comme Sévère d'ailleurs, écrivait en grec. A ces textes syriaques, nous devions joindre une traduction ; or, on sait s'il est difficile de traduire exactement un texte doctrinal ! L'importance prise par les questions de terminologie dans la controverse julianiste, et le sens tout particulier attaché par Julien à certains termes, rendaient la tâche particulièrement délicate. Le latin nous paraissant peu apte à rendre les nuances de la terminologie de Julien, nous avons préféré adopter comme langue de traduction celle-là même dans laquelle écrivait l'évêque d'Halicarnasse. Qu'on nous permette d'exposer les principes et les procédés d'après lesquels nous avons établi cette version.

On sait que, sans tomber dans les excès d'un mot à mot servile et inintelligent, les traductions syriaques d'œuvres grecques sont souvent très littérales ; celles de Paul de Callinice, qui, d'après la notice finale du *Vat. syr.* 140, traduisit du grec en syriaque, à Édesse, en 528, les œuvres de Sévère contre Julien, sont des modèles du genre. En comparant avec les éditions modernes des œuvres des Pères grecs les citations patristiques que renferment ces ouvrages syriaques, on se rend compte que les procédés de traduction en usage dans l'école d'Édesse étaient assez constants ; tel mot syriaque traduit presque invariablement tel terme grec, et telle tournure de la phrase syriaque correspond à telle construction de la langue grecque. Or, à eux seuls, les écrits antijulianistes de Sévère renferment des centaines de citations patristiques ; c'est dire qu'il était possible d'y puiser d'abondants matériaux pour la traduction des fragments de Julien, qui proviennent vraisemblablement tous, par voie directe ou indirecte, des écrits antijulianistes de Sévère. A nos notes personnelles, nous pouvions ajouter, pour élaborer notre traduction, les renseignements que nous fournissaient le *Thesaurus syriacus* de Payne Smith, le lexique syriaco-grec annexé aux *Apollinaristische Schriften syrisch* de J. Flemming et H. Lietzmann et, à l'occasion, le lexique de même genre joint aux *Studien zu Eusebs Theophanie* de H. Gressmann. Enfin, M. J. Lebon, professeur de Patrologie de l'Université de Louvain, a mis à notre disposition, avec une obligeance dont nous lui sommes vivement reconnaissant, les notes abondantes qu'il avait recueillies touchant la correspondance des termes grecs et syriaques, en étudiant les œuvres de Sévère contenues dans les manuscrits syriaques *Add.* 12157 et 17210-17211 ; elles nous ont été d'une grande utilité.

Il est à peine besoin de dire que nous ne croyons pas avoir réalisé l'entreprise impossible de reconstituer le texte original de

Julien! Nous ne présentons notre texte grec de ces fragments que pour ce qu'il est : une traduction qui offre plus de garanties, pensons-nous, qu'une version française ou latine. A de rares exceptions près, chaque mot syriaque a été traduit par un correspondant grec que nous demandions, dans l'ordre suivant, aux sources que nous venons d'indiquer : notes personnelles (d'après les écrits antijulianistes de Sévère), notes de J. Lebon (d'après les écrits de Sévère contre Jean le Grammairien), lexique de J. Flemming et H. Lietzmann (écrits apollinaristes), Payne Smith et lexique de H. Gressmann; dans la mesure du possible, la phrase grecque a été établie suivant la succession des mots du texte syriaque. Nous avertissons aussi le lecteur que nous avons parfois traduit en grec, dans le cours de l'ouvrage, l'un ou l'autre passage des œuvres de Sévère. Nous soumettons donc notre essai de traduction à l'appréciation bienveillante du lecteur; tenant compte des réelles difficultés de l'entreprise, il voudra, nous l'espérons, nous accorder son indulgence pour les erreurs que nous avons pu commettre. M. le professeur T. Lefort s'est aimablement prêté à revoir notre traduction; nous lui sommes redevable de plus d'une indication précieuse.

Nous présentons de l'évêque d'Halicarnasse un portrait sensiblement différent de celui qu'on en trace communément; nous croyons même que le véritable sens de la doctrine de l'incorruptibilité avait été complètement méconnu. Le lecteur verra si les textes que nous produisons pour la première fois nous permettaient de conserver à Julien sa réputation de monophysite eutychien, négateur de la consubstantialité du Christ avec nous, et de continuer à dire qu'il enseignait la transformation de la chair du Christ en une chair glorifiée dès le premier instant de l'union. Nous reconnaissons volontiers que beaucoup d'entre les auteurs dont nous nous sommes séparé n'avaient voulu parler de Julien qu'incidemment; nous avons cependant tenu compte des appréciations qu'ils émettaient sur la doctrine de l'évêque d'Halicarnasse, pour assigner la cause des affirmations, erronées, selon nous, qui avaient pu motiver leur jugement.

Il nous reste à accomplir le devoir bien agréable de remercier tous ceux qui, de quelque façon, ont aidé notre travail. Notre reconnaissance va d'abord à M. le professeur J. Lebon, sous la direction de qui nous avons travaillé pendant quatre années. Faut-il dire de quelle utilité nous ont été les travaux qu'il a publiés sur des sujets étroitement connexes à celui que nous avions abordé? Nous nous sommes souvent félicité de rencontrer en sa personne les ressources d'une érudition sûre et d'une connaissance étendue de la littérature

patristique grecque et syriaque, toujours mises à notre entière disposition avec une inépuisable bienveillance. Nous sommes heureux de lui exprimer publiquement notre reconnaissance, en le priant d'accepter la dédicace de notre travail comme un témoignage de notre particulière gratitude et de notre respectueuse affection. Que nos maîtres de la Faculté de théologie, dont les savantes leçons nous ont permis d'aborder le sujet que nous voulions traiter, veuillent, eux aussi, trouver ici l'hommage de notre profonde reconnaissance.

Nous avons reçu le meilleur accueil dans plusieurs bibliothèques étrangères; nous sommes spécialement reconnaissant à Mgr G. Mercati, préfet de la Bibliothèque Vaticane, et au Dr Barnett, conservateur des manuscrits orientaux au British Museum, des facilités qu'ils nous ont concédées pour la photographie des manuscrits. A Louvain, les RR. PP. de la Compagnie de Jésus ont mis gracieusement à notre disposition la bibliothèque de leur Collège théologique. M. S. G. Mercati, professeur à l'Université de Rome, a bien voulu photographier à notre intention le *Vat. syr.* 139, et M. E. W. Brooks nous transmettre le texte de divers passages des manuscrits syriaques du British Museum. Enfin, comment remercier assez M. l'abbé Chabot, membre de l'Institut de France et l'un des directeurs du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, pour l'obligeance avec laquelle il s'est occupé de l'impression des textes annexés à notre étude.

La Fondation Universitaire nous a accordé, à deux reprises, l'appui de sa généreuse intervention, une première fois, pour nous permettre de profiter pleinement de la bourse de voyage que nous avions obtenue au concours du Gouvernement, et une seconde fois, pour nous aider à publier les *Fragments Dogmatiques de Julien d'Halicarnasse*. Nous saisissons avec joie l'occasion qui nous est offerte ici de présenter aux membres du Conseil et de la Commission des publications de la Fondation Universitaire l'hommage de notre vive reconnaissance. Nous avons toujours trouvé en M. le Dr Willems, secrétaire général de la Fondation, la plus parfaite obligeance et un grand souci de nous être agréable.

LIVRE I

LES FAITS ET LES DOCUMENTS

CHAPITRE I

AVANT LA CONTROVERSE

I. Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche à Constantinople vers 510. — II. La question de l'incorruptibilité du corps du Christ discutée dans la capitale byzantine. — III. Julien et Sévère entre 510 et 518.

I

Un demi-siècle s'était écoulé depuis la publication du *Tome* de saint Léon et la définition, par le concile de Chalcédoine (451), de la doctrine des deux natures dans le Christ, mais, loin de s'apaiser, les luttes religieuses qui y avaient trouvé leur occasion remuaient plus que jamais l'Orient. En vain, par la promulgation de l'*Henoticon*, l'empereur Zénon (474-491) avait-il tenté de faire le silence autour du concile tant discuté ; son édit dogmatique avait jeté l'Orient dans le schisme sans réussir à rallier les grands patriarcats à la profession pacifique d'une même formule de foi. A Constantinople même, les patriarches qui se succédaient sous le règne d'Anastase (491-518) n'imitaient pas tous le zèle qu'Acace (471-489) avait montré pour l'édit de 482. Euphémius, par exemple (489/90-495/6), recevait le Synode ; il avait tenté une réconciliation avec Rome, et c'est au moment où il méditait de faire déposer Athanase d'Alexandrie pour ses anathèmes contre le *Tome*, que, prévenu par son adversaire, il avait été lui-même exilé. Son successeur, Macédonius II (496-511), n'était monté sur le siège patriarcal qu'en souscrivant l'*Henoticon*, mais il n'avait pas tardé, lui aussi, à affirmer ses sympathies pour la doctrine des deux natures [1].

En Orient, la situation du parti monophysite continuait de s'affermir. Les titulaires du siège d'Alexandrie étaient monophysites [2] ; à Antioche, le chalcédonien Flavien (498-512) avait recueilli la succes-

---

[1] Sur la politique de Zénon et d'Anastase, et les vicissitudes des sièges patriarcaux d'Orient au cours de cette période troublée, voir J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 25 et suiv.

[2] Pierre Monge (482-489), Athanase II (489-496), Jean II Hémula (496-505), Jean III Niciotès (505-516). Nous suivons la chronologie adoptée par G. Krueger, *Monophysiten*, dans PRE, 3e édit., t. XIII, p. 375.

sion du monophysite Palladius (488-498), mais Philoxène, l'évêque de Mabbògh (488-519), à la tête des moines syriens, menait la lutte avec une belle vigueur contre son patriarche. Les forces vives des partis religieux de l'Orient paraissaient concentrées dans les monastères ; les moines, parfois, joignant l'action à la prière pour hâter la restauration de la foi orthodoxe, sortaient en bandes de leurs retraites pour apparaître dans les villes épiscopales et donner à la bonne cause l'appui de leurs bataillons résolus. Tel Sévère, le futur patriarche d'Antioche, débarquant dans la ville impériale vers 508 à la tête de deux cents moines syriens [1] ; tels encore, mais avec des sympathies opposées ceux-ci, ces moines de Palestine, « hommes pieux et vertueux » qui, dans leur zèle pour la foi, montent à Constantinople pour faire échec à Sévère et aux siens [2].

C'est au milieu de ces moines étrangers, venus à Constantinople sous le règne d'Anastase, que Julien d'Halicarnasse apparaît pour la première fois dans l'histoire. Il appartient à la faction monophysite et mène campagne aux côtés du futur patriarche d'Antioche [3], alors simple moine [4]. Théodore le Lecteur est seul à le mêler à cette agitation antichalcédonienne, mais Sévère confirme le témoignage du chroniqueur en rappelant à deux reprises, dans ses ouvrages postérieurs, qu'autrefois, à Constantinople, il a entretenu des relations familières avec Julien [5].

A ce moment, Julien était-il déjà évêque d'Halicarnasse? La chose est probable. Théodore le Lecteur le présente en cette qualité [6] et, si les témoignages de Sévère précédemment cités sont muets sur ce

---

[1] Michel le Syrien, *Chronique*, IX, 8 (édit. Chabot, t. II, p. 160) ; Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique* (Kugener, dans PO, t. II, p. 362, fragm. 1). Sur ce voyage de Sévère à Constantinople (508-511), voir Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère* (édit. Kugener, dans PO, t. II, p. 106 et suiv.), Jean de Beith-Aphthonia, *Vie de Sévère* (édit. Kugener, dans PO, t. II, p. 236), Sévère, *Apologie du Philalethe* (*Vaticanus syriacus* 140, 111 *f*), J. Lebon, *op. cit.*, p. 43 et suiv.

[2] Théodore le Lecteur, *Hist. eccl.* (Kugener, *op. cit.*, p. 362, fragm. 2).

[3] Théodore le Lecteur, *Hist. eccl.* (Kugener, *op. cit.*, p. 363).

[4] Mais apocrisiaire, d'après certaines sources : Libérat, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, cap 19 (Kugener, *op. cit.*, p. 391 = PL, LXVIII, 1033) ; Michel, *Chronique*, IX, 8 (édit. Chabot, t. II, p. 163).

[5] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 70 *b*) ; *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 111 *c*). D'après le second témoignage, ces relations auraient été relativement brèves : « c'est en conversation et non par des écrits que j'appris à te connaître, au cours de courtes relations, dans la ville impériale, et je te croyais orthodoxe ».

[6] Cfr Kugener, *op. cit.*, p. 363.

point, ils nous apprennent toutefois que Julien était alors parvenu à un âge qui lui conciliait aisément le respect [1].

II

Si mal renseignés que nous soyons touchant les origines de la controverse sur l'incorruptibilité du corps du Christ, nous savons cependant qu'elle avait été soulevée à Constantinople quelque dix ans avant d'être agitée en Égypte. « Je sais bien, écrira Sévère dans sa première lettre à Julien, que la question fut également débattue à Constantinople et qu'en produisant des témoignages des Pères, nous avons mis fin à la controverse [2]. » La suite le montrera mieux, la question surgissait d'elle-même dans les discussions engagées entre partisans et adversaires du concile de Chalcédoine sur la doctrine des deux natures dans le Christ. Tandis que les Monophysites, englobés dans l'accusation d'eutychianisme, étaient amenés de ce chef à souligner les distinctions nécessaires, les Chalcédoniens, confondus avec les Nestoriens dans une même réprobation, avaient à justifier que la confession des deux natures et propriétés dans le Christ ne portait nulle atteinte à son unité.

Au moment visé par la note de Sévère, chacun des deux partis théologiques qui se disputaient l'influence à Constantinople s'essayait à concilier l'autorité de saint Cyrille à la tendance qu'il représentait. Sévère et les Monophysites se prétendaient les seuls héritiers légitimes de sa doctrine : les tenants du Synode soutenaient, au contraire, que la christologie du docteur alexandrin s'accommodait pleinement de la formule des deux natures. Ce furent peut-être ces discussions sur l'orthodoxie diophysite du grand artisan du synode d'Éphèse qui amorcèrent la dispute de l'incorruptibilité [3]. D'une part, en effet, comme on le verra plus loin, l'impassibilité et l'immortalité du Christ avant la résurrection n'étaient, pour le système julianiste, qu'un aspect de l'absolue incorruptibilité du Sauveur ; de l'autre, les Chalcédoniens de Constantinople se disaient à même de montrer que saint Cyrille distinguait dans le Christ « le Dieu Verbe, impassible et immortel, et le temple, passible et mortel » ; c'est même pour en faire la démonstration, qu'ils

---

[1] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 111 *c*).

[2] *Vat.* 140, 3*a*. On rapportera assez naturellement ces événements à l'époque du séjour que fit Sévère dans la capitale avant son élévation au patriarcat.

[3] Ce sera au cours d'une discussion avec les diophysites sur des textes de saint Cyrille que Julien rouvrira en Égypte la question de l'incorruptibilité.

produisaient un florilège de 244 chapitres [1]. Quelle que soit la valeur de ce rapprochement, il est peu probable que les « témoignages des Pères » par lesquels Sévère aurait réussi à apaiser la controverse naissante aient quelque rapport avec son *Philalèthe*, composé à la même époque [2]. A en juger par ce qui reste de cet ouvrage [3] et par ce qu'en dit Sévère ailleurs, s'il touchait la question de l'incorruptibilité, ce n'était qu'en passant et pour y apporter la solution que le patriarche devait donner plus tard, au cours de la polémique antijulianiste [4].

Les sources ne nous apprennent pas si Julien fut mêlé à cette première phase de la controverse. Il ne serait pas invraisemblable, au contraire, qu'un autre monophysite, Philoxène de Mabbôgh, y eût pris quelque part. Nous aurons à le dire plus loin, la tradition a relevé avec raison, dans les écrits de ce personnage, des idées et des formules qui, en fait, sont voisines de celles de Julien. Or, à la fin de sa deuxième lettre à Julien, écrite une dizaine d'années plus tard, Sévère, faisant part à son correspondant des dispositions qu'il avait prises pour empêcher la *Critique du Tome* de se répandre [5], écrit qu'il en a jadis agi de la même façon avec Philoxène et Eleusinius (de Sasima) [6], procédant avec eux, à diverses reprises et en toute charité, à un examen critique d'« écrits spéculatifs et de choses relatives à la foi [7] ». Il est même possible que Philoxène, venu une seconde fois à Constantinople, vers 509,

---

[1] *Apologie du Philalethe* (*Vat.* 140, 111 *e*). Voir le titre du florilège, en grec, dans le *Ven. Marc.* 165 (cfr J. Lebon, *op. cit.*, p. 132, note 2) et, en syriaque, dans le *Philalethe* (*Vat.* 139, 88 *b*) ou dans l'*Apologie du Philalèthe* (*Vat.* 140, 112 *b*).

[2] Sur les circonstances de composition du *Philalèthe*, voir plus loin, p. 50.

[3] Dans le *Vat. syr.* 139 ; citations dans l'*Apologie de Philalethe* (*Vat.* 140, 108 *b*-145), *passim*.

[4] Julien lui-même (cfr *Troisième lettre a Sévère : Vat.* 140, 5 *f*) et, plus tard, les Julianistes (voir l'*Apologie du Philalèthe* : *Vat.* 140, 108 *b*-145) se réclameront du *Philalèthe*, mais les explications que fournit le patriarche à ce sujet dans l'*Apologie du Philalèthe* montrent qu'ils ne pouvaient faire état que de peu de chose : des façons de parler courantes employées par Sévère dans sa réfutation des diophysites, ou des expressions patristiques où ils voulaient reconnaître leur doctrine (voir, par exemple, *Vat.* 140, 114 *c*, 118 *a*).

[5] Sur cet ouvrage, voir plus loin, p. 20 et suiv., p. 25 et suiv.

[6] La *Lettre* de Sévere *à Éleusinius*, datée de 518 (édit. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus*, vol. I, p. 405 et suiv.), n'a pas rapport à des discussions de ce genre. Sur les relations d'Éleusinius et de Philoxène, voir Évagrius, *Hist. eccl.*, III, 31 (PG, LXXXVI, 2661).

[7] Cfr *Vat.* 140, 5 *a* et *Add.* 17200, 8 *c* (texte parallèle, mais mieux conservé.)

pour presser Anastase d'intimer à Flavien d'Antioche l'ordre de souscrire l'*Henoticon* [1], y ait rencontré Sévère. Aussi, bien que cette note de la *Deuxième lettre* ne vise qu'à relever la discrétion qu'avait mise son auteur à critiquer les théories de Philoxène, il pourrait se faire que le souvenir de cette discussion ancienne, rappelé dans la controverse actuelle, ait été suggéré à Sévère par l'identité de leur objet. En l'absence de données certaines, ce rapprochement des faits et des textes offre un certain intérêt.

III

L'histoire est restée moins attentive aux démarches de Julien qu'à celles de Sévère ; d'ailleurs, la chose est probable, l'évêque d'Halicarnasse n'avait été jusqu'alors qu'un personnage assez peu remarqué. Sa présence à Constantinople sous Macédonius et son intervention dans les troubles fomentés contre le patriarche de la ville impériale ont pu être fortuites, et s'il partageait les convictions monophysites de Philoxène et de Sévère, il ne joua pas comme eux, semble-t-il, un rôle de premier plan dans la lutte contre le Synode. Avant sa querelle avec le patriarche d'Antioche, des productions littéraires importantes ne l'avaient pas davantage signalé à l'attention du public théologique. Il parlera sans doute alors de commentaires sur le livre de la Genèse dont il serait l'auteur [2], mais Sévère attestera qu'à sa connaissance et au témoignage de gens compétents, Julien n'a jamais composé un traité et que son activité littéraire s'est limitée « à des explications sur quelques chapitres d'Évagrius [3] ». Sous l'impression de certaines données fournies par les chaînes grecques sur Job et la tradition manuscrite arménienne, H. Usener et d'autres critiques [4] ont attribué à l'évêque d'Halicarnasse la rédaction d'un commentaire sur Job faussement rapporté à Origène, conservé en entier dans les

---

[1] Voir E. A. W. Budge, *The discourses of Philoxenus, bishop of Mabbôgh*, vol. I, p. xxii, et A. Vaschalde, *Three letters of Philoxenus, bishop of Mabbôgh*, p. 18.

[2] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 111 *a*).

[3] *Ibid.* (*ibid.*, 111 *b*) ; cfr *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 88 *d*) : il se vante, à ce qu'on raconte, dit Sévère, d'expliquer les *Chapitres* d'Évagrius.

[4] H. Usener, *Julian von Halikarnass*, dans H. Lietzmann, *Catenen*, p. 28 et suiv.; P. Ferhat, *Der Jobprolog des Julianos von Halikarnassos in einer armenischen Bearbeitung*, dans *Oriens Christianus*, neue Serie, I. Band (1911), p. 26 et suiv.; L. Dieu, *Fragments dogmatiques de Julien d'Halicarnasse*. dans *Mélanges Ch. Moeller*, t. I, p. 192 et suiv.

manuscrits grecs *Paris.* 454, *Berol. Phill.* 1406, *Vatic.* 1518 et, partiellement, dans le *Paris.* 269 ; H. Usener en avait assez naturellement assigné la composition à la période qui nous occupe en ce moment [1]. Toutefois, une étude plus fouillée du témoignage des chaînes grecques et des manuscrits de la Bible arménienne, l'examen, surtout, de la doctrine théologique du commentaire ne nous ont pas permis de nous rallier à l'identification proposée par H. Usener. Selon nous [2], le pseudo-Origène, un certain Julien, ne peut être Julien d'Halicarnasse ; ce serait un arien, dont on reporterait difficilement l'œuvre exégétique à une date qui serait de beaucoup postérieure à l'an 400.

Après les troubles de Constantinople racontés par Théodore le Lecteur, Julien regagna sans doute sa ville épiscopale. Sévère, de son côté, reprit la vie monastique dans sa retraite de Palestine [3], mais lorsque l'action violente et tenace d'un parti puissant eut enfin réussi à provoquer la déposition de Flavien d'Antioche (512), ses ardentes convictions orthodoxes le désignèrent au choix de la faction monophysite pour donner en sa personne un successeur au patriarche exilé [4].

Nous passons sous silence les événements de la dernière partie du règne d'Anastase et les six premières années de la carrière épiscopale de Sévère, pour retrouver l'évêque d'Halicarnasse et le patriarche d'Antioche compromis ensemble par leur foi monophysite et forcés à leur tour d'abandonner leurs sièges à des titulaires du parti adverse, lors de la réaction chalcédonienne qui marqua l'arrivée au pouvoir de Justin I (518). Jean d'Asie [5] a dressé la longue liste des évêques réduits à l'exil par les mesures énergiques d'un empereur décidé à assurer le respect des décisions du Synode. Sévère d'Antioche y vient en première ligne, et Julien d'Halicarnasse figure parmi ceux qui avaient dû l'imiter. Comme un grand nombre de leurs collègues, tous deux avaient gagné l'Égypte, plus hospitalière au monophysisme. Timothée IV d'Alexandrie accueillit les confesseurs orthodoxes en frères persécutés et, sous sa protection, ils purent défier à l'aise les édits de la puissance impériale, trop

---

[1] H. Usener, *Aus Julian von Halikarnass*, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, neue Folge, t. LV (1900), p. 321.

[2] *Un commentaire grec arien sur Job*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XX (1924), p. 38-65.

[3] Jean de Beith-Aphthonia, *Vie de Sévère* (édit. Kugener, p. 237).

[4] J. Lebon (*op. cit.*, p. 51 et suiv.) a retracé l'histoire de ces événements.

[5] Dans Michel, *Chronique*, IX, 13 (édit. Chabot, t. II, p. 170 et suiv.).

lointaine pour être efficace [1]. C'est dans ce milieu qu'allait renaître et se développer la controverse entamée à Constantinople quelques années auparavant sur l'incorruptibilité du corps du Christ.

---

[1] Sur tous ces événements, voir ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Hist. eccl.*, III, 5 (édit. BROOKS, I, p. 78 et suiv.); MICHEL, *Chronique*, IX, 12 (édit. CHABOT, t. II, p. 169 et suiv.); JEAN D'ASIE, *De beatis orientalibus*, ch. 48 (édit LAND, *Anecdota syriaca*, t. II, p. 246); le *De sectis*, Actio V, 3 (PG, LXXXVI, 1229, C); ÉVAGRIUS, *Hist. eccl.*, IV, 4 (KUGENER, *op. cit.*, p. 379); JEAN MALALAS, *Chronographia*, lib. XVI, XVII (KUGENER, *op. cit.*, p. 373-374); THÉOPHANE, *Chronographia*, A. M. 6011 (KUGENER, *op. cit.*, p. 387); LIBÉRAT, *Breviarium*, cap. 19 (KUGENER, *op. cit.*, p. 392); VICTOR TONNENNENSIS, *Chronographia*, Apione V. C. cons. (539) (KUGENER, *op. cit.*, p. 395).

CHAPITRE II

LES DÉBUTS DE LA CONTROVERSE

I. L'occasion ; la *Première lettre* de Julien à *Sévère*. — II. Le *Tome* de Julien. — III. La correspondance échangée entre Sévère et Julien. — IV. La *Critique du Tome*. — V. La section doctrinale de la *Troisième lettre* de Sévère à *Julien*. — VI. La *Réfutation des Propositions de Julien*.

I

L'auteur du *De sectis* [1] représente Sévère emmenant dans sa fuite l'évêque d'Halicarnasse et se fixant avec lui dans le voisinage d'Alexandrie, au couvent de l'Ennaton [2] ; c'est là qu'aurait pris naissance leur différend. D'après Libérat [3], Julien précéda Sévère en Égypte et s'établit avec lui « *ad Labronem* [4] ». Les sources syriaques ne connaissent rien d'un séjour simultané des deux évêques dans un même refuge aux environs d'Alexandrie, et elles sont mieux inspirées en séparant les deux adversaires à l'origine de la discussion [5]. Michel le Syrien rapporte [6] que Sévère échappait aux persécuteurs en passant « de désert en désert,... vêtu d'un vêtement pauvre », et son récit concorde avec la description que le patriarche proscrit fait de sa propre situation [7]. Vieux et malade, Sévère se voit contraint, dit-il en effet lui-même, de vivre caché et au loin ; il erre dans le désert et change sans cesse de résidence ; il est réduit à travailler dans des conditions déplorables : il manque de livres, et sa

[1] PG, LXXXVI, 1229, C.

[2] Sur l'Ennaton d'Alexandrie, cfr ZACHARIE LE SCHOLASTIQUE, *Vie de Sévère* (édit. KUGENER, p. 14) ; JEAN MOSCHOS, *Pratum Spirituale*, cap. 177, 184 (PG, LXXXVII, 3048, 3056) ; voir F.-M. ABEL, *To Ennaton*, dans *Oriens Christianus*, neue Serie, I. Band (1911), p. 77 et suiv.

[3] *Breviarium*, cap. 19 (KUGENER, op. cit., p. 392).

[4] Variante : « *Labranom* ».

[5] JEAN DE BEITH-APHTHONIA, *Vie de Sévère* (édit. KUGENER, p. 251).

[6] *Chronique*, IX, 27 (édit. CHABOT, t. II, p. 224).

[7] W. E. CRUM (*Sévère d'Antioche en Égypte*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXIII (1922-1923), p. 92-104) a recueilli divers témoignages de la littérature copte sur le séjour de Sévère en Égypte.

main doit suppléer à la main des scribes [1]. Au moment où il écrit la lettre qui nous fournit ces renseignements, il a pourtant, semble-t-il, un pied-à-terre assez stable à l'endroit qu'il appelle « les cellules », où il « s'exerce avec patience aux choses du Christ, vivant les labeurs de la vie monastique [2] ». En dépit de cette situation pénible et incertaine, il n'a pas dépouillé le souci de sa charge, et l'abondance de sa correspondance [3] atteste sa volonté de rester dans l'exil le pasteur et le conseiller de ses frères ; il remédie à son éloignement forcé d'Alexandrie en y entretenant une sorte d'agent de liaison en la personne du prêtre Thomas [4].

Julien mène une existence plus paisible à proximité d'Alexandrie ou, plus probablement, dans la ville elle-même. Il vit dans la société des évêques fidèles, mais il coudoie des diophysites [5] ; il fréquente l'ami de Sévère, Thomas, le prêtre d'Alexandrie [6] ; bientôt, nous le verrons exercer sa propagande dans la grande ville [7] et souhaiter y rencontrer Sévère en vue d'une discussion [8].

C'est au cours d'une polémique avec les diophysites [9] que Julien se fit le champion de l'absolue incorruptibilité du « corps qui avait été uni à la source même de l'incorruptibilité [10] » ; si nous l'en croyons [11], il n'entra qu'à regret dans le débat. « Il en est ici, écrira-t-il à Sévère [12], qui se sont mis à soutenir que le corps de Notre-Seigneur était corruptible [13] » ; pour lui, la légitimité de l'opinion opposée ne faisait aucun doute : on ne pouvait appeler corruptible et

---

[1] *Première lettre à Julien* (*Vat.* 140, 2 *f*) ; *Troisième lettre à Julien* (*ibid.*, 7 *d*, *f*) ; *Contra Additiones* (*ibid.*, 69 *b*).

[2] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 8 *a*). « Les cellules » (ܩܠܝܐ) sont-elles à identifier avec le monastère égyptien du même nom (τὰ κέλλια) dont parle Jean Moschos (*Pratum spirituale*, cap. 144, dans PG, LXXXVII, 3005, D) ?

[3] Voir E. W. Brooks, *The select letters of Severus*, 2 vol., et *A Collection of letters of Severus of Antioch* (PO, t. XII et XIV).

[4] *Deuxième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 4 *f*) ; *Troisième lettre à Julien* (*ibid.*, 6 *f*, 8 *b*).

[5] Michel, *Chronique*, IX, 27 (édit. Chabot, t. II, p. 224).

[6] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 6 *f*).

[7] Voir plus loin, p. 33-34.

[8] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 69 *b*).

[9] Michel, *Chronique*, IX, 27 (édit. Chabot, t. II, p. 225), reprenant la notice de Zacharie le Rhéteur, *Hist. eccl.*, IX, 9 (édit. Brooks, II, p. 101).

[10] Fragment 5.

[11] *Ibid.*

[12] *Première lettre à Sévère* (*Vat.* 140, 2 *d*).

[13] Les termes *corruptible*, *incorruptible* et autres de même racine correspondent au grec φθαρτός, ἄφθαρτος, etc. Ceux-ci avaient, dans la langue de

sujet de la corruption celui qui n'avait jamais éprouvé la corruption [1].

Entre autres arguments, les partisans de la corruptibilité alléguaient deux témoignages de saint Cyrille et un texte de Sévère [2], d'où il résultait, à leur sens, que le corps du Christ, corruptible par nature jusqu'à la résurrection, n'avait passé à l'incorruptibilité qu'avec son entrée dans la gloire. Julien n'était pas embarrassé par ces textes. Les deux premiers, prétendait-il, devenaient favorables à sa thèse, une fois remis dans leur contexte et rapprochés des principes généraux de la christologie cyrillienne ; quant au troisième, une faute de copiste en avait altéré le sens. Prenant le contrepied de la thèse adverse, il affirmait que la doctrine qu'il défendait, conforme à l'Écriture et inspirée des Pères [3], trouvait encore des points d'appui dans deux ouvrages du patriarche d'Antioche, « le livre du *Philalèthe* et celui (*qui porte*) sur les propriétés [4] ».

La polémique prit bientôt des allures de querelle. Dans leur zèle pour la foi, les deux partis prononçaient le gros mot d'hérésie ; la dialectique aidant, chacun rangeait son adversaire dans l'une quelconque des catégories d'hérétiques hautement réprouvées par le sens chrétien. Les partisans de la corruptibilité imputaient à Julien les vieilles erreurs des Manichéens et des Marcionites sur le caractère irréel du corps du Christ ; il reprenait à son compte, disaient-ils, la théorie docète de la *phantasia* et rejoignait par là, — c'était tout un, — Eutychès et les négateurs de la consubstantialité du Christ avec nous [5]. Le vieil évêque s'en défendait avec énergie. Il confessait,

---

Julien, une signification toute différente de celle que suggèrent les mots par lesquels nous les traduisons. Nous recourons à ces derniers faute de mieux, sauf à préciser plus loin, dans notre étude doctrinale, le sens de leurs correspondants grecs.

[1] Fragment 2.

[2] *Première lettre à Sévère* (*Vat.* 140, 2 *d* ; dans MICHEL, *Chronique*, IX, 27 : édit. CHABOT, t. II, p. 226). Lire ce qui a trait au texte de Sévère au fragment 1, établi d'après la version plus fidèle de Paul de Callinice.

[3] *Ibid.*

[4] *Troisième lettre à Sévère* (*Vat.* 140, 5 *f*). Un manuscrit syriaque du Vatican renferme une pièce de peu d'étendue, intitulée : *De saint Mar Sévère, ce qu'il faut penser des propriétés et des activités à propos du Christ* (*Vat.* 152, 183 *d*-184 *d*) Elle n'a aucun rapport direct avec la question de l'incorruptibilité : sans doute faisait-elle partie d'un ouvrage plus étendu. C'est notamment au cours de sa controverse avec Sergius que Sévère eut l'occasion d'exposer longuement sa doctrine sur « les propriétés et les activités » (cf. J. LEBON, *op. cit.*, p. 538 et suiv.).

[5] MICHEL, *Chronique*, IX, 27 (édit. CHABOT, t. II, p. 224) ; JEAN DE BEITH-APHTHONIA, *Vie de Sévère* (édit. KUGENER, p. 251).

disait-il, « *l'inhumanation* véritable et de nous[1] », mais comment fût-il resté indifférent devant des Nestoriens déguisés[2] qui osaient jeter le Verbe lui-même sous la corruption et soutenir que son corps s'était corrompu et putréfié dans le tombeau[3] ?

Pour assurer le triomphe de ses idées, Julien commenta dans un premier ouvrage, le *Tome* (ܛܘܡܣܐ), un ensemble de textes patristiques qu'il se croyait en mesure d'opposer victorieusement à ses adversaires. A l'intervention de ceux-ci[4], et dans l'espoir de concilier à sa cause de précieuses sympathies, il expédia sans retard cet écrit à Sévère avec prière de l'examiner[5]. Un mot d'explication accompagnait l'envoi : c'est la *Première lettre à Sévère*, plus d'une fois déjà mentionnée jusqu'ici[6].

---

[1] Fragment 3.

[2] *De sectis*, Actio V, 3 (PG, LXXXVI, 1229, D). Voir les fragments 13, 71, 72, 147, 150.

[3] Michel, *Chronique*, IX, 27, 30 (édit. Chabot, t. II, p. 225, 251).

[4] Voir la préface de Paul de Callinice à sa version des œuvres de Sévère (*Vat.* 140, 1 *f*; *Add.* 17200, 3 *a*).

[5] *Première lettre à Sévère* (*Vat.* 140, 2 *e*).

[6] Julien et Sévère écrivaient en grec (voir la notice finale du *Vat.* 140, fol. 146, reproduite dans Assemani, *Catalogus*, t. III, p. 232, ainsi que Michel, *Chronique*, IX, 34 : édit. Chabot, t. II, p. 273) ; toutefois, ce qui reste de leurs œuvres n'a subsisté, pour la majeure partie, qu'en traduction syriaque. Dès le VIe siècle, un certain Sergius aurait élaboré une version arménienne des écrits de Julien (cfr P. Ferhat, *art. cit.*, p. 27, et P. Sukias Somal, *Quadro della storia letteraria di Armenia*, p. 40), mais, à notre connaissance, les dépôts occidentaux de manuscrits arméniens n'en conservent aucun vestige. Si elle a existé, les *catholicoi* arméniens l'auront sans doute proscrite sitôt que, à l'imitation et sous l'influence des Jacobites syriens, les Arméniens ne virent plus en Julien qu'un dangereux hérétique (voir la lettre de Nersès Snorhali à Michel le Syrien, en arménien dans *Lettres encycliques de saint Nersès Snorhali*, p. 305-306 et, en version latine, dans J. Cappelletti, *S. Nersetis Clajensis Armeniorum catholici opera*, vol. I, p. 248-250).

La tradition manuscrite syriaque connaît trois lettres de Julien à Sévère et elle les fait suivre toutes trois d'une réponse du patriarche. Les six documents ont trait à la controverse sur l'incorruptibilité et sont conservés en une double version. La première est fournie par le *Vat.* 140 (2 *d*-20 *c*), le *Vat.* 255 (162 *a*, 2 *a*-37 *a*) et l'*Add.* 17200 du British Museum (4 *a*-38 *a*). Le *Vat.* 140 (voir Assemani, *Catalogus*, t. III, p. 234 et suiv.), un des 250 manuscrits de la collection formée par l'abbé Moïse de Nisibe en l'an des Grecs 1243 (= Chr. 932) pour son monastère de Scété (voir la note du folio 1), renferme la version des œuvres de Sévère contre Julien et les Julianistes élaborée à Édesse, en l'an des Grecs 839 (= Chr. 528), par Paul de Callinice (voir la note finale, folio 146). A. Baumstark (*Geschichte der syrischen Literatur*, p. 160, note 3) se demande s'il n'en serait pas le manuscrit autographe ; nous en doutons, car, en ce cas, il eût été plus soigné encore qu'il ne l'est. Quoi

II

Les ouvrages de Julien ne nous sont pas parvenus dans leur langue originale [1] ni, tant s'en faut, dans leur intégrité. Une fois disparue la secte du vieil évêque et son nom tombé en abomination dans l'Orient entier, quelle piété se fut attachée à les conserver? Byzantin ou jacobite, le fidèle qui les eût d'aventure rencontrés accomplissait un acte de religion en les livrant aux flammes. On estima qu'il en restait assez dans les écrits qui les avaient réfutés et dans les florilèges antihérétiques [2] ; là du moins, un sain enseignement immunisait contre « l'amer poison de leur hérésie [3] » et, sans

qu'il en soit, tant le texte du manuscrit que sa note finale, qui est d'une autre main, peuvent facilement dater du VIe siècle ; c'est ce que suggère la comparaison du codex avec les manuscrits datés (voir W. Wright, *Catalogue*, t. III ; E. Tisserant, *Specimina Codicum orientalium* ; le *Vat.* 104, daté par une note finale (folio 87 *a*), de l'an des Grecs 875 = Chr. 564). Le *Vat.* 255 (voir Assemani, *Catalogus*, t. III, p. 544 et suiv.) faisait également partie de la collection de Moïse de Nisibe ; à en juger par les mêmes critères paléographiques, il remonte à une date aussi ancienne (VIe s.). Il est en mauvais état de conservation et a subi de graves mutilations. Les derniers folios, — ajoutés après reliure du codex, dit une note de la page 153 *a*, — doivent se lire dans l'ordre suivant : 152, 154, 156-159, 155, 160, 153. Le folio 162 devrait précéder le folio 2. Le folio 161 n'appartient pas, semble-t-il, aux œuvres de Sévère, car on y distingue la mention de « notre saint patriarche » et des « doctrines honteuses de Romanus ». Ce manuscrit n'a conservé qu'une partie de la *Troisième lettre à Julien* (fol. 162 *a* = *Vat.* 140, 8 *a*). Enfin, Wright (*Catalogue*, t. II, p. 554) rapporte l'*Add.* 17200 au VIIe s. environ. Si l'on excepte les variantes ordinaires dont la tradition manuscrite est coutumière, le *Vat.* 140 et l'*Add.* 17200 offrent un texte identique ; cette heureuse circonstance permet de lire intégralement le texte de la correspondance que nous étudions, malgré les altérations subies par les deux manuscrits. — Zacharie le Rhéteur (*Hist. eccl.*, IX, 10 : édit. Brooks, p. 102 et suiv., ou édit. Land, t. III, p. 263 et suiv.), repris en cet endroit par Michel le Syrien (*Chronique*, IX, 27 : édit. Chabot, t. II, p. 299 et suiv.), en reproduit une seconde version qui ne s'étend qu'aux deux premières lettres de Julien et aux réponses correspondantes de Sévère. Elle est indépendante de la version d'Édesse, mais son texte de base est le même ; E. W. Brooks l'a remarqué avec raison (*The syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylen*, p. 234, note 1). Elle est moins complète dans l'ensemble, moins fidèle et moins intelligible dans les détails ; il faut lui préférer la première. Nos fragments 1-5 reproduisent cinq passages dogmatiques des lettres de Julien, d'après la version de Paul de Callinice.

[1] A l'exception du seul fragment 72, recueilli par la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (édit. Diekamp, p. 313).

[2] Sur ces florilèges et autres écrits syriaques antijulianistes, voir plus loin, p. 81 et suiv.

[3] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Vat.* 140, 101 *c*).

danger pour sa foi, le lecteur pouvait ressentir une horreur salutaire pour leurs pernicieuses nouveautés. Avec les œuvres de Sévère auraient péri les deux tiers des textes de Julien qui subsistent aujourd'hui [1] ; c'est le zèle des Monophysites pour la conservation des écrits de leur grand docteur qui nous en a valu, du même coup, la préservation en traduction syriaque.

Le premier ouvrage de Julien est un des mieux attestés dans la série des textes que nous publions : il y est, en effet, représenté par un ensemble de 44 fragments [2]. On ne voit pas que son auteur lui donne jamais un titre spécial ; c'est, pour lui, « ce qu'il a écrit » ou « ce qu'il a envoyé » au patriarche [3]. Sévère, de son côté, le désigne couramment, dès le début de la controverse, comme le « tome » de Julien [4] ; plus tard, pour le distinguer de l'*Apologie*, il l'appelle parfois « le tome premier », ou encore « ce que tu as composé d'abord... et que tu m'as envoyé à examiner [5] ». C'est en s'inspirant de cette formule, suggérée par les circonstances de composition de l'ouvrage, que la tradition postérieure le nommera « le tome premier que Julien envoya à Sévère [6] ».

Le *Tome* était un ouvrage d'étendue appréciable. C'est sur sa longueur que Sévère se rejettera pour expliquer le retard subi par la rédaction de la *Critique ;* c'était en effet, dira-t-il, tout un traité que Julien, en le lui envoyant, avait soumis à son examen [7]. Julien se rendait témoignage à lui-même d'y avoir suivi fidèlement le sentiment des Pères ; il empruntait, disait-il, les opinions qu'il y défendait à une doctrine unanimement professée par la tradition et constamment défendue par chacun de ses représentants [8]. Sévère confirmera à sa façon ce témoignage en reprochant à l'évêque d'Halicarnasse d'avoir méprisé « le regard d'un Dieu qui voit tout », en soumettant, « par tout son traité pervers », les citations scripturaires et patristiques à des arrangements tendancieux [9]. Les

---

[1] Justinien édicta des mesures rigoureuses en vue de la destruction des écrits de Sévère (voir la *Constitutio Iustiniani contra Anthimum, Severum, Petrum et Zoaram,* dans Kugener, *op. cit.*, p. 360 = PG, LXXXVI, 1099).

[2] Les fragments 6-49.

[3] *Première lettre à Sévère* (*Vat.* 140, 2 *e*) ; *Troisième lettre* (*ibid.*, 5 *b*).

[4] *Première lettre à Julien* (*Vat.* 140, 2 *f*) ; *Troisième lettre (ibid.*, 6 *d).*

[5] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 99 *d*, 98 *c*).

[6] Florilèges dogmatiques (voir les fragments 38-41).

[7] *Deuxième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 3 *d*) ; *Troisième lettre* (*ibid.*, 7 *d*).

[8] *Première lettre à Sévère* (*Vat.* 140, 2 *f*) ; *Deuxième lettre* (*ibid.*, 3 *b* = fragment 3) ; fragment 55.

[9] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 75 *d*).

fragments conservés attestent que le *Tome* mêlait aux citations tirées de l'Écriture [1] des témoignages empruntés aux œuvres de saint Basile, de saint Cyrille surtout, du pseudo-Grégoire le Thaumaturge, de saint Grégoire de Nysse, de saint Épiphane [2]. Sans doute ne se trompe-t-on pas complètement en se représentant l'ouvrage sur le modèle ordinaire des œuvres dogmatiques de Sévère. Plutôt qu'un traité systématique rigoureusement ordonné, il formait vraisemblablement une chaîne patristique et scripturaire d'un genre spécial, où la tâche de l'auteur s'était limitée, pour une bonne part, à séparer les textes mis en ligne par des réflexions susceptibles d'en dégager quelque confirmation pour la thèse à démontrer. Selon toute apparence, le *Tome* n'avait pas d'autre plan. Nous savons qu'il se terminait sur une série de huit propositions, questions (ܒ̈ܥܝܬܐ, *ζητήματα*) ou chapitres (ܩ̈ܦܠܐ, *κεφάλαια*) [3] ; Julien y avait condensé sa doctrine, attirait l'attention sur les principes de son système et défendait ses formules de la fausse interprétation qu'on en donnait déjà.

Zacharie le Rhéteur et Michel le Syrien [4] ouvrent leur récit relatif à « l'hérésie des phantasiastes » par une courte notice. Elle précède le texte des quatre premières lettres échangées entre Sévère et Julien et rattache l'origine de leur controverse à l'apparition, dans les milieux théologiques d'Alexandrie, d'un ouvrage de Julien, un *Discours contre les Diophysites* sur « la confession de la sainte Église ». Ce *Discours* est-il distinct du *Tome* et antérieur à lui, ou est-ce le même ouvrage sous un autre nom ?

Il est malaisé de répondre à la question, car la notice des deux chroniqueurs paraît manquer de toute la cohérence désirable : alors

---

[1] Voir les fragments 8, 20, 34, 36.

[2] Voir les fragments 21 ; 6, 9, 10, 14, 15, 17 ; 32 ; 7, 11 ; 19.

[3] Les fragments 42-49. Le *Vat.* 140 les appelle ܒ̈ܥܝܬܐ, et l'*Add.* 14529 ܩ̈ܦܠܐ (sauf le troisième). Bien que le second manuscrit soit seul à les rapporter explicitement à Julien, leur authenticité n'est pas douteuse. En effet, une note de Sévère, dans l'*Apologie du Philalèthe* (*Vat.* 140, 109 c), confirme le témoignage de l'*Add.* 14529 en introduisant un extrait de la proposition cinquième de la façon suivante : « Et à nouveau, posant une question, à savoir contre ses adversaires, (*il dit*)... ». Les florilèges antijulianistes citent pareillement la même proposition cinquième, en entier, sous le lemma : *Proposition cinquième de Julien, de celles qu'il plaça à la fin de son tome premier qu'il envoya à Sévère* » (*Add.* 12155, 64 *a* et les textes parallèles).

[4] ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Hist. eccl.*, IX, 9 (édit. BROOKS, II, p. 101 et suiv.) ; MICHEL, *Chronique*, IX, 27 (édit. CHABOT, t. II, p. 225). MICHEL a deux notices ; la première lui est propre ; c'est la seconde, visiblement inspirée de ZACHARIE, qui parle de ce *Discours contre les Diophysites*.

que le début donne l'impression que le *Discours* et le *Tome* formaient deux ouvrages distincts, la suite insinue qu'ils sont identiques. N'est-il pas vraisemblable, en effet, qu'un *Discours contre les Diophysites*, exposant « la confession de la sainte Église », ait été un ouvrage général combattant la doctrine des deux natures et distinct du *Tome*, puisque, d'après les renseignements fournis par l'ensemble des sources et, en particulier, par la correspondance des deux adversaires [1], le *Tome* avait pour unique objet la question de l'incorruptibilité ? Mais la suite paraît s'opposer à pareille interprétation. Remarquons qu'elle semble rédigée en complète dépendance des quatre lettres qu'elle introduit de façon immédiate ; elle leur emprunte les détails qu'elle réunit, si bien qu'au lieu de se présenter avec la garantie d'une source indépendante, elle paraît n'en avoir d'autre que celle de l'argument du texte qui va suivre, et qui rassemble à l'avance, pour la facilité du lecteur, l'essentiel de son contenu. Or, elle ne dit mot du *Tome* dont les lettres parleront dans un instant, mais, d'après elle, c'est ce *Discours contre les Diophysites*, composé de façon peu correcte, qui détermine une attitude de Sévère, — faite d'abord de prudente réserve, et ensuite de hardie sincérité, — identique à celle qu'observera le patriarche à l'égard du *Tome*, au témoignage de la correspondance qui suit. N'est-ce pas là suggérer l'identité du *Tome* et du *Discours ?* D'ailleurs, s'ils sont distincts, il faut dire qu'à deux reprises successives, et à propos de la même question, Sévère a adopté la même ligne de conduite à l'égard du même Julien.

Le témoignage des autres sources n'est pas plus décisif. Si le *Discours* est distinct du *Tome*, on pourrait l'identifier avec un autre écrit de Julien, qu'on ne sait où situer, à savoir la *Discussion contre les nestoriens Achille et Victor*, dont les florilèges dogmatiques syriaques ont conservé deux fragments [2]. Mais par ailleurs, les documents contemporains de la controverse sont muets sur l'existence d'un *Discours contre les Diophysites* ou de tout autre ouvrage similaire distinct du *Tome*. On se souviendra à ce propos de la remarque de Sévère rapportée plus haut [3] sur le caractère restreint de l'activité littéraire de Julien antérieurement à la composition du *Tome*.

Le silence des sources contemporaines doit-il s'unir à l'argument suggéré par la seconde partie de la notice des chroniqueurs pour

---

[1] *Première lettre à Sévère* (*Vat.* 140, *2 e*) : *Première lettre à Julien* (*ibid.*, *2 f.*)

[2] Fragments 130-131. J. Lebon (*op. cit.*, p. 173, note) a admis la possibilité de cette identification.

[3] Voir plus haut, p. 7.

peser contre l'impression que la première serait de nature à créer ? Mais de soi, ce silence n'exclut rien ; de même, la mauvaise ordonnance d'un récit ne porte pas préjudice à la valeur des sources dont il a pu mal agencer les divers éléments. Si l'on préfère identifier le *Discours* au *Tome*, on expliquera l'appellation *Discours contre les Diophysites* par les circonstances qui en provoquèrent la composition [1]. On n'y pourra voir toutefois le titre de l'ouvrage, car autrement, Sévère aurait sans doute repris l'expression en accusant réception du « tome » [2] ; selon toute vraisemblance, celui-ci ne portait aucun titre : on explique ainsi que la tradition ait recouru, pour le désigner, à des locutions vagues et périphrastiques [3]. Si, au contraire, on considère comme acquise la distinction des deux écrits, on admettra que le *Discours*, ouvrage de caractère général dirigé contre les Chalcédoniens, touchait incidemment la question de l'incorruptibilité, mais d'une manière qui n'était pas « pure et irréprochable [4] ». Ce point de détail aurait soulevé des objections au nom de la doctrine de saint Cyrille ; Julien les aurait rencontrées dans un second ouvrage, le *Tome*, et élargissant le débat, il y aurait confirmé sa manière de voir par une revue générale de la doctrine des Pères.

III

En transmettant son *Tome* au patriarche, Julien lui mandait : « Je t'envoie mon écrit. Examine ce qui s'accorde le mieux avec l'Écriture, car c'est elle, je le sais, que les Pères ont suivie, et écris-moi, afin que je sache quelle opinion tenir [5]. » Ces humbles paroles d'un évêque qui avait dépassé depuis longtemps l'âge où l'on reçoit des avis, accusaient peut-être trop de vertu pour exprimer tous ses sentiments ! C'était, il est vrai, le désir d'entendre la vérité qui le poussait à transmettre à Sévère les pièces de la discussion, mais encore est-il que sa conviction était faite et qu'il ne la séparait pas de la vérité. Avant tout, il souhaitait, pour assurer le triomphe de ses idées, jeter dans la balance de l'opinion le poids d'une autorité incontestée ; il voulait rallier à sa thèse un homme que le prestige d'une science écoutée et une situation considérable désignaient à

[1] Voir plus haut, p. 11.

[2] Au lieu de parler dans sa *Première lettre à Julien* (*Vat.* 140, *2 f*) de « ce tome », c'est-à-dire : ce volume, « que tu m'as expédié avec ta lettre... »

[3] Par exemple : « Le tome premier qu'il envoya à Sévère ».

[4] MICHEL, *Chronique*, IX, 27 (édit. CHABOT, t. II, p. 225).

[5] *Première lettre à Sévère* (*Vat.* 140, *2 e* = *Add.* 17200, *4 d*).

l'attention des Monophysites comme le docteur dont l'enseignement s'imposait. Il l'avoua d'ailleurs sans détour dans la suite [1] et Sévère, de son côté, ne se fit pas faute de souligner le démenti que la colère d'une amère déception, trahissant les sentiments intimes de l'évêque, avait infligé à ses premières paroles [2].

A peine le patriarche eût-il pris connaissance du *Tome* qu'il aperçut monter sur un horizon déjà bien sombre de nouvelles difficultés. Il ne se dissimulait pas le succès que les formules de l'évêque d'Halicarnasse pouvaient rencontrer dans certains milieux. Sa longue expérience du monde des moines l'avertissait de redouter l'attirance que subiraient ces âmes de simples pour des nouveautés qu'il estimait dangereuses ; elles s'y donneraient d'instinct avec la fougue qui leur eût fait embrasser une pratique d'ascétisme encore inédite [3] ! « Le corps du Christ arraché dès l'union à la corruption, impassible dans les souffrances et immortel dans la mort » ! Exactes ou inexactes, ces formules absolues éclataient en paradoxes hardis ; en fallait-il plus pour jeter le trouble dans les Églises, et Sévère pouvait-il oublier qu'autrefois, dans la ville impériale, lui-même ralliait sa bande de moines syriens au cri de : *ὁ σταυρωθεὶς δι᾽ ἡμᾶς* [4] ? D'autre part, ce n'était pas pour mêler à nouveau son nom à d'épineuses controverses qu'il courait misérablement le désert ! Que le débat sur la question de l'incorruptibilité réussît à diviser l'opinion des Alexandrins, il ne manquerait pas de courtisans, toujours prêts à le desservir auprès de l'empereur, pour l'accuser d'attiser sans cesse la sédition dans la métropole de l'Égypte [5]. Les intérêts de la vérité religieuse ne pouvaient que souffrir de discussions irritantes. Le temps des belles offensives contre les positions chalcédoniennes avait disparu avec Anastase ; il fallait maintenant garder en silence celles où l'on avait pu se maintenir et ne pas donner prétexte à de nouvelles rigueurs par d'intempestives agitations. Pourquoi, enfin, diviser les fidèles sans aucun profit pour la cause commune, les distraire de la lutte contre les « hérétiques » et donner à ceux-ci

---

[1] *Troisième lettre à Sévère* (*Vat.* 140, 5 *b*).

[2] *Troisième lettre à Sévère* (*Vat.* 140, 6 *d*) ; *Contra Additiones* (*ibid.*, 68 *e*).

[3] Sévère, raconte ZACHARIE LE RHÉTEUR (*Hist. eccl.*, IX, 14 : édit. BROOKS, II, p. 113), écrivit beaucoup contre Julien et ses partisans, « pour empêcher les simples, en particulier les moines, de tomber dans l'eutychianisme ».

[4] THÉODORE LE LECTEUR, *Hist. eccl.* (dans KUGENER, *op. cit.*, p. 362, fragm. 3).

[5] ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Hist. eccl.*, IX, 16 (édit. BROOKS, II, p. 127 et suiv.).

le spectacle encourageant de dissensions énervantes[1] ? Vraiment, tout compte fait, le patriarche eût souhaité sortir de son silence que trop de bons motifs l'en eussent dissuadé[2].

En tout cas, la question étant posée, il devait intervenir. Il pourrait peut-être circonscrire le mal en prenant d'une main discrète la direction du débat. Il examina longuement le *Tome*, en confronta la doctrine avec celle de l'Écriture et des Pères[3], et rassembla en un gros ouvrage les notes que lui suggérait cette comparaison. Toutefois, « sachant que supporter une correction n'est pas le fait de n'importe qui[4] », il s'abstint de communiquer immédiatement son mémoire à Julien. Il y avait consacré cinq mois[5]. Informé de l'impatience qui agitait l'évêque devant un silence aussi prolongé[6], il lui adressa, sitôt le travail terminé[7], une première réponse dilatoire[8]. Sans doute, y disait-il, quelques points du *Tome* lui avaient paru peu conformes à la doctrine des Pères, mais, de crainte que l'opinion, prompte à s'émouvoir, ne grossît en querelle un simple échange de vues, il différait jusqu'à plus ample informé l'envoi du mémoire qu'il avait rédigé ; Julien, espérait-il, lui en écrirait sans retard.

La réponse de Julien[9] cachait mal son impatience. Contredit, il avait espéré qu'un jugement favorable, prompt et sans appel, réduirait au silence une opposition qui l'irritait ; mais ce jugement allait-il lui échapper, et peut-être se tourner contre lui ? Puisqu'il trouvait à reprendre dans le *Tome*, Sévère eût été mieux inspiré, écrivait-il, en lui communiquant immédiatement ses critiques ; qu'il

---

[1] *Première lettre à Julien* (*Vat.* 140, 3 *a*) ; *Deuxième lettre* (*ibid.*, 4 *f*) ; *Troisième lettre* (*ibid.*, 8 *c*)

[2] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 7 *c*).

[3] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 6 *f*) ; *Contra Additiones* (*ibid.*, 68 *d*).

[4] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 68 *e*).

[5] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 7 *c*, 8 *a*).

[6] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 6 *f*). Julien s'ouvrait fréquemment au prêtre d'Alexandrie Thomas du désappointement que lui causait le silence prolongé du patriarche, et Thomas informait Sévère des inquiétudes de l'évêque.

[7] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 6 *f*, 7 *c*) ; *Contra Additiones* (*Add.* 12158, 68 *e*).

[8] *Vat.* 140, 3 *a* = *Add.* 17200, 4 *d*. Cfr ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Hist. eccl.*, IX, 11 (édit. BROOKS, II, p. 103) et MICHEL, *Chronique*, IX, 27 (édit. CHABOT, t. II, p. 228).

[9] *Deuxième lettre* (*Vat.* 140, 3 *a* = *Add.* 17200, 5 *b* ; cfr ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Hist. eccl.*, IX, 12 : édit. BROOKS, II, p. 104, et MICHEL, *Chronique*, IX, 27 : édit. CHABOT, t. II, p. 228).

lui fit donc connaître « en quelques lignes, en un mot », avec son propre sentiment, la doctrine des Pères ! Et pour reconquérir une approbation qu'il sentait se dérober, Julien résumait sa doctrine en quelques propositions incontestables ; il se rassurait par un appel à l'autorité des Pères dont, disait-il, il avait reproduit l'enseignement [1] ; il rapprochait, en terminant, deux textes de saint Cyrille et, de la nécessité de les concilier, lui paraissait jaillir en sa faveur un argument victorieux [2].

C'est vers cette époque sans doute que Sévère envoya sa *Critique* à Thomas d'Alexandrie avec prière de la faire copier. Il mentionne le fait plusieurs fois [3], mais n'en indique pas le moment précis. Sont-ce les instantes sollicitations de la *Deuxième lettre* qui décidèrent Sévère à prendre les mesures dont il parle [4] pour expédier enfin sa *Critique* à celui qui la réclamait ? C'est possible. Mais, remarquera-t-on, s'il la destinait au seul Julien, n'était-il pas inutile de la faire transcrire à Alexandrie et de consentir au nouveau délai que l'exécution de la copie requerrait ? Il était préférable de la transmettre sans plus attendre au seul intéressé pour qu'il pût corriger son *Tome* au plus tôt [5]. Aussi se peut-il que Sévère, prévoyant que Julien refuserait d'amender le *Tome* ou de renoncer à sa publication, voulait être en mesure de devancer la diffusion de cet ouvrage par celle de la *Critique*, et de saisir l'opinion d'une solution contraire, en soulignant les distinctions opportunes, avant que le *Tome* ne la vînt troubler par surprise [6]. En ce cas, l'envoi de la *Critique* à Thomas a pu suivre de près la première lettre à Julien.

---

[1] Fragment 3 Les huit propositions (fragments 42-49) se prétendent rédigées κατὰ τὰς θείας γραφὰς καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας.

[2] Fragment 4.

[3] Cfr *Deuxième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 4 *f*) ; *Troisième lettre* (*ibid*, 8 *b*).

[4] *Deuxième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 4 *f*).

[5] La finale de la *Première lettre à Julien* surprend quelque peu. « Écris-moi vite ce qui te plaît, dit Sévère, car je suis prêt à faire ce qui t'est agréable » (*Vat.* 140, 3 *a*). Le patriarche peut-il douter que la chose la plus agréable à Julien soit l'immédiate réception de la *Critique* ? Il ne faudrait toutefois pas se hâter de conclure à une certaine rouerie de Sévère, car cette finale, relativement commune dans l'épistolographie grecque (voir G. Ghedini, *Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo*, p. 122), n'a peut-être pas d'autre valeur que celle d'une simple formule de politesse.

[6] En envoyant la *Critique* à Alexandrie, Sévère aurait voulu la faire reproduire en plusieurs exemplaires ; il en aurait ensuite transmis un à Julien, réservant les autres pour une publication éventuelle. En terminant son ouvrage (*Vat.* 140, 60 *d*), Sévère exprimait l'espoir que Julien, après l'avoir lu, se résoudrait à garder le sien secret. A supposer que l'évêque

Mais il revint à Sévère de plusieurs côtés que le *Tome*, dont l'examen venait de l'occuper pendant cinq mois, avait reçu un commencement de publicité à Alexandrie et ailleurs ; en Cilicie notamment, il avait déjà prêté le flanc à des attaques et soulevé des questions : les correspondants que le patriarche gardait en ces régions en avertissaient celui-ci en le consultant [1]. Devant ces consultations inopportunes, Sévère « se fit comme le sourd qui n'entend pas et le muet qui n'ouvre point la bouche [2] », mais il s'empressa de réclamer au prêtre Thomas confirmation des nouvelles qu'elles lui apportaient. Était il vrai, demandait-il, que Julien eût publié son *Tome*? Dans l'affirmative, que Thomas voulût bien conserver chez lui les exemplaires de la *Critique* déjà exécutés [3]. Ces bruits étaient exacts, et Thomas l'informa qu'effectivement le *Tome* était publié depuis longtemps, que beaucoup l'avaient lu et même copié [4]. Le plan de Sévère avortait.

Dans une deuxième lettre [5], le patriarche ne cacha pas à l'évêque qui l'avait consulté la surprise désappointée que lui causait la nouvelle de la publication du *Tome*. Toutefois, dans l'intérêt de la paix, il n'insista pas outre mesure sur une indélicatesse qu'il ressentait vivement ; il s'excusa même du retard qu'avait subi la rédaction de la *Critique*, en se rejetant sur la longueur du *Tome* et l'extension nécessaire qu'avait prise, en réponse au désir exprimé par Julien, une revue générale de la pensée des Pères. Cette fois encore, Sévère n'expédiait pas son mémoire ; affectant de donner à la question en litige moins d'importance que la *Critique* ne lui en reconnaissait, sa lettre, à l'occasion d'un mot de Julien, déviait sur un sujet étranger à la dissension : l'accord de saint Paul et de saint Jacques touchant le principe de la justification ; elle exprimait finalement la persuasion qu'une entrevue amicale des deux évêques suffirait pour constater leur accord complet.

---

d'Halicarnasse suivit ce conseil, la publication de la *Critique* ne portait aucune atteinte à la paix ; au contraire, elle mettait fin à la discussion, comme autrefois à Constantinople le florilège composé par Sévère dans une circonstance analogue. Il faut noter, en effet, qu'en citant le *Tome*, la *Critique* ne prononçait pas le nom de Julien.

[1] *Deuxième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 4 *f*) ; *Troisième lettre* (*ibid.*, 8 *b*).

[2] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 8 *b*) ; cfr *Psalm.* XXXVII, 14.

[3] *Deuxième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 4 *f*) ; *Troisième lettre* (*ibid.*, 8 *b*).

[4] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 8 *b*).

[5] *Vat.* 140, 3 *c* = *Add.* 17200, 5 *d*. Cfr ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Hist. eccl.*, IX, 13 (édit. BROOKS, II, p. 106) et MICHEL, *Chronique*, IX, 27 (édit. CHABOT, t. II, p. 229).

Mais les précautions de Sévère étaient vaines ; une troisième lettre de Julien le lui montra bien [1] ! Entretemps, en effet, celui-ci avait eu connaissance de la *Critique* [2] et son espoir de gagner Sévère à sa cause s'était soudain évanoui ; entre les deux amis, c'était la rupture à bref délai. D'un ton pitoyable, Julien gémissait sur la dureté du patriarche qui savait vilipender en public un vieillard parvenu aux portes de la mort. Traîtrise insigne ! Il s'était confié à lui ; un an entier [3], il avait en vain réclamé réponse à son *Tome*, et c'est pendant qu'il se faisait un scrupule de communiquer son ouvrage à qui que ce fût [4], qu'à l'insu du principal intéressé, Sévère jetait publiquement sur le *Tome* un soupçon d'hérésie ! Le patriarche avait pourtant exposé un enseignement identique dans deux ouvrages antérieurs, mais sa persuasion d'être le seul Gaius à Rome l'aveuglait sur la contradiction que révélait son attitude actuelle.

Sensible à ces accusations, Sévère tint à les repousser dans une troisième et dernière lettre [5], avant de passer, sans crainte aucune cette fois, à une critique serrée des idées émises par Julien. Il siérait peu à sa qualité d'évêque, déclare-t-il au début, d'emprunter le langage des marchandes de victuailles, qui se font une concurrence grossière en rivalisant d'insultes ; il ne renverra pas les injures d'un adversaire qui découvre son ignorance de l'Écriture en allant fournir dans le bas peuple son vocabulaire d'invectives. Étaient-ce des compliments gratuits ou un examen attentif du *Tome* que Julien lui avait demandé? Un examen, évidemment, et plus qu'un examen, un jugement : sa lettre le requérait en propres termes. Mais alors, de quoi se plaint-il? La réponse a tardé, mais les hasards de la vie au désert ne permettent pas de critiquer en peu de temps

[1] *Vat.* 140, 5 *b* = *Add.* 17200, 8 *d*.

[2] Sévère en rend responsable le manque de scrupules des scribes d'Alexandrie (*Troisième lettre à Julien* : *Vat.* 140, 8 *d*).

[3] Cette indication peut servir à fixer la chronologie relative de la *Troisième lettre à Sévère*. Elle marque en effet le temps écoulé depuis l'envoi du *Tome* et de la *Première lettre*, et non celui qui sépara la *Première lettre à Sévère* de la première réponse de ce dernier, intervenue, nous l'avons vu, après un intervalle de cinq mois.

[4] Comme Julien nie formellement avoir répandu son *Tome* dans Alexandrie ou l'avoir envoyé à l'étranger (*Vat.* 140, 5 *d*), on douterait de l'exactitude des informations reçues par Sévère, d'Alexandrie et de Cilicie, sur la diffusion prématurée du *Tome*. Mais leur valeur reste entière sans infirmer la véracité de Julien : c'est malgré lui, déclare-t-il au même endroit, que, pendant le silence prolongé de Sévère, des gens qui s'intéressaient au débat tombèrent sur le *Tome*.

[5] *Vat.* 140, 6 *a*-20 *c* = *Add.* 17200, 10 *b*-38 *a*, et *Vat.* 255, 162, puis 1 et suiv.

un ouvrage long et relatif à des questions de cette importance. Les récriminations de Julien sont injustes. Mais que dire de son impudence à soutenir que Sévère a publié traîtreusement la *Critique*? Même à l'heure qu'il est, il ne pourrait citer quelqu'un qui l'ait reçue des mains du patriarche, ou de quelqu'autre avec son consentement. Les provocateurs ont abusé d'une crédulité trop facile à exploiter ; peut-être se sont-ils procuré frauduleusement la *Critique*, mais, quelle que soit l'explication du fait, la responsabilité de Sévère est entièrement dégagée. Pareilles accusations ne tiennent pas ; Sévère va passer à la critique du *Tome* [1].

Cette troisième lettre de Sévère clôt la première phase de la polémique entre les deux évêques. De part et d'autre, celle-ci a définitivement franchi les limites de la discussion privée et amicale ; la place est maintenant à la propagande théologique et aux grands traités polémiques.

Les événements dont nous venons de retracer la suite s'échelonnent sur l'espace d'environ une année. En effet, le reproche qu'adresse Julien à Sévère de l'avoir laissé un an sans réponse nous permet, pensons-nous, de situer à une année d'intervalle l'envoi du *Tome* à Sévère et la *Troisième lettre* de Julien [2] ; il est probable, d'autre part, que la dernière réponse de Sévère aura suivi celle-ci d'assez près. Dès lors, nous établirions comme suit la chronologie relative des six lettres :

1° *Première lettre de Julien* ;

2° *Première lettre de Sévère* : cinq mois après la pièce précédente ;

3° *Deuxième lettre de Julien* : peu après la pièce précédente ;

4° *Deuxième lettre de Sévère* : peu avant la pièce suivante ;

5° *Troisième lettre de Julien* : un an après la pièce n° 2 ;

6° *Troisième lettre de Sévère* : peu après la pièce précédente.

Mais est-il possible de dater la *Première lettre* de Julien ?

Les dates extrêmes sont la fin de 518, moment de l'arrivée de Sévère en Égypte [3], et 528, époque de la traduction en syriaque des œuvres de Sévère contre Julien [4], mais diverses raisons nous invitent

[1] La partie doctrinale de cette lettre est plus étendue (*Vat* 140, 9 *b*-20 *c* = *Add.* 17200, 16 *a*-38 *a* et *Vat.* 255, 4 *a* 37 *a*); nous en renvoyons l'examen au paragraphe V, à cause de ses liens littéraires étroits avec la *Critique de Tome*.

[2] Voir plus haut, p. 23, note 3.

[3] Cf. ÉVAGRIUS, *Hist. eccl.*, IV, 4 (KUGENER, *op. cit.*, p. 380). Le calendrier copte la fixe au 29 septembre (cfr R. BASSET, *Le Synaxaire arabe jacobite*, dans PO, t. I, p. 313).

[4] Voir la note finale du *Vat.* 140, fol. 146. Une méprise sur le sens du

à en rapprocher de 518 plutôt que de 528 le temps de composition. Théodore le Lecteur, qui écrivait, « selon toute apparence, sous le règne de Justin I [1] » († 527), avait déjà connaissance de la controverse [2]. Jean de Beith-Aphthonia [3] la fait suivre de près celle que soutint Sévère contre le Grammairien ; or, la composition des trois livres du *Contra Grammaticum* se place vers 519 [4]. Enfin, en 528, Paul de Callinice comprend dans sa traduction des œuvres de Sévère non seulement les *Lettres* et la *Critique du Tome*, mais encore des ouvrages composés assez longtemps après la *Critique*, à savoir le *Contra Additiones*, l'*Adversus Apologiam Iuliani* et même l'*Apologie du Philalèthe* contre les Julianistes [5]. Cet ensemble de faits s'expliquerait mal, semble-t-il, si la *Première lettre à Sévère* était notablement postérieure à l'année 520.

IV

Avant de passer à l'étude de la seconde phase de la controverse, revenons sur les écrits consacrés par Sévère à la réfutation du *Tome*. La *Critique du Tome* est conservée en traduction syriaque, en entier dans le *Vat.* 140 [6], presque complètement dans le *Vat.* 255 [7] et, pour une faible partie, dans l'*Add.* 17200 du British Museum [8]. Il en subsiste cinq fragments dans les chaînes grecques sur *Ézéchiel* et les *Actes* [9] ; la chaîne sur la *I Petri* en cite un sixième sous le

---

texte de Théophane (*Chronographia*, A. M. 6033 : édit. de Boor, vol. I, p. 222 = PG, CVIII, 481) a porté J. Junglas (*Leontius von Byzanz*, p. 55) à croire que le chroniste plaçait en 536 la controverse qui nous occupe, et à adopter lui-même cette fausse chronologie. Théophane, d'ailleurs, raconte à l'A. M. 6011 (édit. de Boor, vol. I, p. 165 = PG, CVIII, 384), qui est pour lui la première année de Justin (518), la fuite des deux évêques à Alexandrie et leur controverse sur l'incorruptibilité.

[1] Cfr Kugener, *op. cit.*, p. 361.

[2] *Ibid*, p. 363.

[3] *Vie de Sévère* (édit. Kugener, p. 250).

[4] J. Lebon, *op. cit.*, p. 153.

[5] Sur ces ouvrages, voir plus loin, p. 44 et suiv.

[6] Fol. 20 *c*-60 *e*.

[7] Fol. 37 *a*-152 *b*. *Desinit ex abrupto* (cfr *Vat.* 140, 58 *b*). Il y a déjà une lacune après le fol. 150 (= *Vat.* 140, 57 *b-d*).

[8] Fol. 38 *a*-40 *b*. *Desinit ex abrupto* (cfr *Vat.* 140, 21 *f*).

[9] 1) *Catena in Ezechielem*, cap. XXXVIII (*Coisl.* 17, 184 *a* ; *Paris. gr.* 159, 292 *a*) : λίθους ... τῆς γῆς (= *Vat.* 140, 22 *f*) ; 2) *in Acta Apostolorum*, cap. XII (édit. Cramer, *Catenae graecorum Patrum in Novum Testamentum*, t. III, p. 145) ; *in Isaiam et Ezechielem* (édit. Mai, « ex catena vaticana », *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IX, p. 736) : τοῦ γὰρ ... ἀδύνατον (= *Vat.* 140, 24 *e*) ;

même lemma que les premiers [1], mais nous ne lisons dans la version syriaque aucun texte qui y corresponde. Mai a donné une traduction partielle de la *Critique* dans le *Spicilegium Romanum* [2], mais on ne peut l'utiliser qu'en la contrôlant d'assez près.

Les manuscrits donnent à la *Critique* un titre qui relève la richesse de sa documentation patristique [3]. L'original qu'il traduit était vraisemblablement proche du texte suivant : *Λόγος τοῦ ἁγίου σευήρου ἀρχιεπισκόπου ἀντιοχείας πρὸς ἰουλιανὸν ἐπίσκοπον ἁλικαρνασσοῦ, δηλῶν πῶς αἱ πνευματικαὶ γραφαὶ καὶ οἱ διδάσκαλοι τῆς ἐκκλησίας οἱ ταύτας ἐν πνεύματι ἐξηγησάμενοι ἐδίδαξαν φρονεῖν καὶ λέγειν περὶ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ παναγίου σώματος τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ.* Les chaînes grecques la désignent plus brièvement dans leurs lemmata : c'est le *σύνταγμα* (deux fois : *σύγγραμμα*) *πρὸς* (une fois : *κατὰ*) *ἰουλιανὸν* (une fois omis) *τὸν ἁλικαρνασσέα* (souvent omis). Rédigée en forme de lettre, elle ne portait aucun titre [4] ; Sévère l'appelle d'ordinaire ܦܘܫܩ̈ܐ ܕܛܘܡܣܐ [5], ou ܦܘܫܩ̈ܐ ܕܬܘܡܣܐ [6], quelquefois ܦܘܫܩܐ ܕܛܘܡܣ [7] ou ܡ̈ܠܐ ܦܘܫܩ̈ܐ ܕܛܘܡܣܐ [8], c'est-à-dire, des « commentaires » sur le *Tome*, des *ὑπομνήματα* ou *ἀπομνημονεύματα*. La désignation que nous avons adoptée : *Critique du Tome*, rappelle, pensons-nous, le terme employé par Sévère, en même temps qu'elle tient compte du caractère général de l'ouvrage.

Sévère commence par louer Julien d'imiter d'illustres exemples en soumettant son écrit à l'examen d'un collègue ; lui-même n'a garde

---

3) *ibid.* (édit. Mai, *ibid.*, p. 729) : *τούτῳ ... ὄρεσι* (= *Vat.* 140, 25 *f*) ; 4) *in Acta Apostolorum*, cap. III (édit. Cramer, t. III, p. 44) : *τὴν ἀνάστασιν ... ἐκ νεκρῶν* (= *Vat.* 140, 27 *e*) ; 5) *ibid* (édit. Cramer, t. III, p. 45) : *οὐχὶ ... διαλύσεως* (= *Vat.* 140, 50 *a*).

[1] *Catena in I Petri*, cap. IV (édit. Cramer, t. VIII, p. 58). Le *Coisl.* 25 est seul à indiquer la source : *ἐκ τοῦ κατὰ ἰουλιανοῦ συντάγματος* (cfr Cramer, *ibid.*, p. 588). La *Catena in Lucam* (édit. Cramer, t. II, p. 156) cite un fragment comme de *Σευήρου ἐκ τοῦ πρὸς ἰουλιανὸν συντάγματος κεφαλαίου*, mais nous ne le retrouvons ni dans la *Critique*, ni dans aucune des autres œuvres de Sévère contre Julien. Le lemma est-il bien conservé ?

[2] T. X, pars I, p. 169-201 (*Severi Patriarchae Antiocheni liber ad Iulianum episcopum Halicarnassensem...*).

[3] *Vat.* 140, 20 *c* ; *Vat.* 255, 37 *a* ; *Add.* 17200, 38 *a*. Il est reproduit dans Wright, *Catalogue*, t. II, p. 555.

[4] Sévère la cite deux fois dans l'*Apologie du Philalèthe* (*Vat.* 140, 115 *c*, *d* : cfr *ibid.*, 37 *b*, 25 *e*), en l'appelant « lettre ».

[5] C'est ainsi qu'il la désigne déjà dans sa *Première lettre à Julien* (*Vat.* 140, 3 *a*).

[6] Par exemple, dans la *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 8 *f*).

[7] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 7 *d*).

[8] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 8 *a*).

de s'attribuer l'autorité de Pierre approuvant l'évangile de Paul, ou celle de Denys de Rome consulté par son homonyme d'Alexandrie, mais il ne serait pas sans danger, pense-t-il, que des évêques gardent le silence sur les matières actuellement discutées. Au reste, il ne parlera pas de lui-même ; après les saints Livres, les Pères seront ses guides uniques ; non content d'adhérer étroitement à leurs doctrines, il poussera la fidélité à leur égard jusqu'à s'en tenir exclusivement à leur terminologie. En effet, il répute « vrai ce qu'ils ont dit, et faux ce qu'ils n'ont pas dit », puisque « ce n'est pas eux qui ont parlé... mais l'Esprit de leur Père qui a parlé en eux et leur a fait connaître ce qu'il convenait de dire comme ce qu'il convenait de ne pas dire, selon les embûches que leur dressait l'habileté mauvaise des hérésies, qui ne laisse plus rien hors de critique et de discussion [1] ». Il engage Julien à se souvenir des termes de sa première lettre : c'est une critique du *Tome* qu'elle demandait, et non une adhésion de complaisance à ses doctrines.

On peut tracer comme suit le plan général de l'ouvrage. Une partie didactique assez courte, — elle occupe environ un huitième de l'ouvrage entier [2], — sert d'introduction au reste, consacré à la polémique ; elle expose les vues de Sévère sur le péché, la mort, la corruption et le problème de leurs relations mutuelles. La partie polémique [3], après un rapide examen de l'affirmation capitale du *Tome*, l'incorruptibilité absolue du corps du Christ dès l'union, passe à la discussion détaillée des arguments dont Julien a voulu l'étayer. Fidèle à son programme, l'auteur fait figure d'un personnage de second plan : c'est la tradition entière qu'il fait défiler devant le lecteur et il limite son rôle à la lui présenter ; il a conçu la *Critique* sur le modèle d'un vaste florilège où il n'entre pas moins de 158 témoignages patristiques différents [4] cités *in extenso*. C'est saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome et saint Athanase qui sont le plus fréquemment consultés ; ils interviennent respectivement pour 69, 29 et 20 témoignages ; après eux, viennent saint Grégoire de Nysse (11), saint Basile et le pseudo-Grégoire le Thaumaturge (5), saint Grégoire de Nazianze et Proclus de Constantinople (4), saint Épiphane et Théophile d'Alexandrie (2), et enfin, Atticus de Constantinople, Denys l'Aréopagite, saint Irénée, Jean de Jérusalem, Jules de Rome, Théodote d'Ancyre, Timothée d'Alexandrie et le Symbole de Nicée (1).

[1] *Vat.* 140, 21 *a*.
[2] *Vat.* 140, 21 *b*-25 *c*.
[3] *Vat.* 140, 25 *c*-61 *a* (= 25 *c*-28 *b*-60 *a*).
[4] Il en est qui sont repris plus d'une fois.

Julien souhaitait d'être éclairé sur la pensée des Pères : il ne pouvait l'être plus complètement, mais cette masse considérable de citations était entièrement dirigée contre lui ! Le *Tome* défendait l'absolue incorruptibilité du corps du Christ dès l'union ; la *Critique* distinguait une double incorruptibilité. La première, l'immunité par rapport au péché, elle la reconnaissait dès l'union au Verbe incarné, comme une prérogative nécessaire de sa chair toute sainte ; mais la seconde, l'immunité par rapport aux souffrances et à la mort, n'aurait pu être son lot dès l'union qu'aux dépens du but même de l'incarnation, notre rédemption par la croix et la résurrection ; aussi ne la faisait-elle commencer qu'avec la résurrection. Sévère extrayait du *Tome* un ensemble de passages qui lui semblaient en caractériser la doctrine, et dressait contre chacun de ces textes un appareil imposant de citations patristiques. Le *Tome*, lui aussi, avait allégué la Tradition, mais, au sens de Sévère, il l'avait mal comprise, et le contexte des passages qu'il citait démentait l'interprétation qu'il en donnait ; il négligeait des distinctions que les Pères avaient soigneusement marquées et admettait des ambiguïtés de langage que leur terminologie avait évitées pour ne pas donner prise à une intelligence erronée du dogme. Sévère ne citait le *Tome* que quinze fois, mais il en visait fréquemment, sans référence explicite, des passages dont le texte nous est connu par ailleurs.

Julien se plaignait, nous l'avons dit, que le patriarche eût poussé sa critique jusqu'au dernier iota ; Sévère, en effet, n'avait rien négligé ; il ne lui avait pas suffi de s'en prendre aux formules de son correspondant, il s'était encore attaqué dans une première section aux principes mêmes qui commandaient la théorie entière de son adversaire. On s'explique le désappointement irrité de l'auteur du *Tome* en prenant connaissance de la *Critique*. Il dut éprouver la sensation d'avoir heurté un obstacle qu'il ne réussirait point à ébranler, et ressentir l'impression que si lui-même n'avait pas entièrement tort, son adversaire en avait dit assez pour avoir complètement raison : devant le grand public, la cause était entendue en faveur de Sévère ! Au moins eut-il tort de se plaindre du ton de la *Critique*, car il était modéré ; Sévère avertissait Julien des confusions dangereuses qui pouvaient résulter d'une terminologie aussi absolue que la sienne, il le mettait en garde contre « les filets des partisans d'Eutychès et des impies Manichéens [1] », mais jamais, il ne le traitait formellement d'hérétique.

Il faut, disait Sévère en terminant, prendre pitié des âmes inno-

[1] *Vat.* 140, 51 *a*.

centes et simples et ne pas fournir à ceux qui voudraient leur nuire l'occasion de les troubler. Aussi Julien serait-il bien inspiré de garder chez lui le *Tome* et de n'en dire mot à personne, d'autant plus que son ouvrage ne contenait pas que des inexactitudes d'une sorte ! Sévère s'était toutefois abstenu de les relever toutes, par crainte de toucher sans nécessité « aux enseignements de la foi, qui sont remplis de points délicats [1] ».

V

Lorsque Sévère adresse à Julien sa troisième réponse, il ne lui a pas encore transmis sa *Critique*. Il l'avait envoyée à Thomas d'Alexandrie pour la faire copier, nous le savions par la *Deuxième lettre*, mais il regrette actuellement de s'en être dessaisi [2], et il remercie Dieu de n'avoir pas permis qu'il expédiât son ouvrage à l'évêque d'Halicarnasse avant d'avoir reconnu les véritables sentiments de celui-ci et d'avoir mis au point ce qu'il croyait devoir dire sur la question [3] ; c'est cette mise au point que constitue la section doctrinale de la *Troisième lettre*. Toutefois, de l'avis même de son auteur, elle est substantiellement identique à la *Critique* : « Je t'envoie, dit-il dès le début [4], les mêmes choses, écrites à nouveau », et, en terminant, il rappelle à Julien qu'il lui avait autrefois adressé sa *Critique*, « ample et vaste enquête, comme à un homme qui prend plaisir à la recherche de la science divine », mais qu'à présent, « de ces premières choses », il ne lui en envoie plus qu' « un peu », un résumé qui doit suffire, pense-t-il, à démontrer ce qui est en question [5].

La section dogmatique de la *Troisième lettre* n'est, en effet, que la *Critique* écourtée des trois quarts. On la trouve dans les trois manuscrits syriaques déjà cités, le *Vat.* 140, le *Vat.* 255 et l'*Add.* 17200 du British Museum [6]. L'*Epistola Eustathii monachi de duabus naturis adversus Severum* en a conservé cinq fragments grecs, les trois premiers [7] sous référence explicite à la *Troisième lettre à*

---

1 *Vat.* 140, 60 *d*.
2 *Vat.* 140, 8 *b*.
3 *Vat.* 140, 9 *a*.
4 *Vat.* 140, 8 *a*.
5 *Vat.* 140, 20 *b*.
6 *Vat.* 140, 9 *b*-20 *c* ; *Vat.* 255, 4 *a*-37 *a* ; *Add.* 17200, 16 *a*-38 *a*. M. Lebon a bien voulu nous communiquer ses photographies de l'*Add.* 17200 ; nous sommes heureux de l'en remercier ici.
7 PG, LXXXVI, 929 (Cfr *Vat.* 140, 11 *b*, 15 *c*, 15 *c*).

Julien, les deux autres[1] sous le lemma ἐν τοῖς κατὰ Ἰουλιανοῦ.

Bien qu'elle ait le même objet et la même matière que la *Critique*, elle présente avec celle-ci de notables différences. Elle forme une sorte de petit traité, remarquable par sa belle ordonnance, et divisé en deux parties d'étendue inégale[2] : la première expose la doctrine du patriarche sur les points en discussion ; la seconde discute les opinions du *Tome* en une argumentation claire, sobrement énoncée et appuyée de témoignages patristiques bien choisis. Une réserve de langage plus attentive ici encore que dans la *Critique* a présidé à sa rédaction. Le *Tome* n'est plus explicitement cité ; les formules « tu as dit », « tu as osé dire », dont usait la *Critique* pour introduire les opinions qu'elle s'apprêtait à réfuter, sont remplacées le plus souvent par d'autres, de caractère impersonnel : « et si quelqu'un disait... », « que personne ne dise...[3] » ; les doctrines de Julien sont présentées comme choses qu'il pourrait arriver de soutenir à « quelqu'un », personnage hypothétique constamment désigné à la troisième personne. La préoccupation de Sévère est visible : soucieux de ne pas froisser un correspondant qui révèle une certaine susceptibilité, il donne à sa réfutation un tour aussi impersonnel que possible. Enfin, la *Troisième lettre* laisse tomber nombre de choses qui avaient trouvé place dans la *Critique*. Elle omet, par exemple, le développement d'idées générales du début[4], les digressions sur la méthode à suivre dans l'usage des textes patristiques et scripturaires[5], les exposés qui intéressent moins immédiatement la question précise de l'incorruptibilité, tels que la théorie sur la bonté du mariage et le péché originel, ou encore les rapports entre la corruption et le péché[6]. Le dossier patristique de la *Critique* a été réduit environ de moitié ; les neuf dixièmes des textes scripturaires qu'elle alléguait pour établir le sens de φθορά[7] ont également disparu. De même, Sévère a négligé cette fois nombre d'arguments avancés par Julien[8], pour ne s'attacher qu'à la discussion des principaux.

Mieux au courant des sentiments de celui qui sera bientôt, il le pressent, un adversaire déclaré, le patriarche a négligé l'accessoire

---

[1] PG, LXXXVI, 932 (Cfr *Vat.* 140, 9 *c*, 11 *a*).
[2] *Vat.* 140, 9 *b*, 11 *e*, 19 *c*.
[3] Voir, par exemple, *Vat.* 140, 9 *f*, 10 *f*, 11 *e*, 15 *d*, 19 *a*.
[4] *Vat.* 140, 21 *b*, 25 *c*.
[5] *Vat.* 140, 40 *c*-41 *a* ; 47 *e*-*f*.
[6] *Vat.* 140, 51 *e*-53 *a* ; 51 *b*-*e*.
[7] *Vat.* 140, 53 *a*-56 *a*.
[8] *Vat.* 140, 25 *e*, 38 *c*-*f*, 54 *e*, 35 *a*-*f*.

pour resserrer en un faisceau compact autour des autorités traditionnelles les éléments de son argumentation. Il le déclare en terminant[1], c'est un sincère désir de paix qui l'a porté à résumer ainsi sa *Critique* ; le soin qu'il a pris d'éliminer plus que jamais de son langage toutes les personnalités blessantes nous est le meilleur garant de la sincérité de son affirmation.

VI

Dans le *Vat.* 140, le texte de la *Critique* est immédiatement suivi d'une réfutation des *Propositions* sur lesquelles, on le sait déjà, se terminait le *Tome*[2] ; on lit la même pièce dans l'*Add.* 14529 du British Museum[3], et il en reste d'importants fragments dans le *Vat.* 255[4]. Dans le *Vat.* 140, elle porte un titre qu'on peut avec vraisemblance restituer comme suit : *Ζητήματα αἱρετικά · κεφάλαια ἐφ' οἷς χρὴ γενέσθαι πεῖσμα τῆς γνώμης*, et dans l'*Add.* 14529 : *Κεφάλαια ἰουλιανοῦ τοῦ αἱρετικοῦ ἐφ' οἷς κ. τ. λ.*[5]. Les huit propositions ou questions de Julien, sous le lemma *ζήτημα αἱρετικὸν β', γ'* ... (sauf la première), sont suivies chacune d'une réfutation introduite ordinairement, dans les deux manuscrits, par la mention *ἀπολογία τῶν ὀρθοδόξων* (ou *τοῦ ὀρθοδόξου*), et une fois, dans l'*Add.* 14529[6], par : *ἀπολογία τοῦ πατριάρχου σευήρου*. A huit reprises successives, l'auteur oppose à la thèse adverse une série de textes patristiques dont il souligne les points principaux par un bref commentaire.

Tandis que le *Vat.* 140 ne détermine pas qui sont l'*hérétique* et l'*orthodoxe* que la *Réfutation* met en présence, l'*Add.* 14529 les nomme Julien et Sévère. Nous avons dit plus haut comment le témoignage de Sévère venait confirmer l'identification de l'*hérétique* avec Julien[7] ; c'est une raison d'accepter comme fondée celle de l'*orthodoxe* avec Sévère[8]. La pièce elle-même semble la recommander.

---

[1] *Vat.* 140, 20 *b*.

[2] *Vat.* 140, 60 *e*-66 *c*.

[3] *Add.* 14529, 26 *a*-40 *b*. WRIGHT (*Catalogue*, p. 917-918), date le manuscrit du VII[e] ou VIII[e] siècle.

[4] Fol. 154 (= *Vat.* 140, 61 *c-e*), 156-159 (= *ibid.*, 62 *a*-64 *f*), 155 (= *ibid.*, 65 *f*-66 *b*), 160 *a* (= *ibid.*, 66 *b*). L'ordre de ces folios est troublé dans le *Vat.* 255.

[5] Voir le titre syriaque au fragment 42.

[6] Fol 26 *b* (introduisant la réfutation de la première question).

[7] Voir p. 16, note 3.

[8] Au jugement du traducteur ou du copiste, les expressions « l'orthodoxe » et « l'hérétique », dans les titres d'un manuscrit qui contient exclusivement les ouvrages de Sévère contre Julien, désignaient suffisamment ces deux personnages. Le même manuscrit place d'ailleurs devant chaque réfutation

Avant la doxologie finale, l'auteur écrit : « Ce résumé, je devais l'écrire pour engager ceux qui le rencontreront à la lecture des deux lettres qui renferment de façon très complète les paroles des docteurs théophores, et qui montrent ce qu'il faut penser et dire de l'incorruptibilité du très saint corps du Seigneur de toutes choses, notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ [1]. » Ces deux lettres sont la *Critique du Tome* et la *Troisième lettre à Julien*, auxquelles, à peu de chose près, la *Réfutation des Propositions* emprunte les textes patristiques qu'elle utilise. On ne fera pas difficulté, pensons-nous, d'attribuer ces lignes et la pièce qu'elles terminent à l'auteur des « deux lettres », d'autant plus que les *Propositions*, qu'il achève ainsi de réfuter, faisaient partie du *Tome* dont ces lettres faisaient la critique. Non content d'attaquer le *Tome*, Sévère avait jugé bon de consacrer une réfutation aux *Propositions* qui en résumaient la doctrine. Toutefois, elle n'était plus adressée à Julien ; sorte de tract de propagande à l'usage du grand public, elle opposait quelques textes patristiques aux affirmations capitales du grand ouvrage de Julien : ceux qui n'avaient pas l'occasion ou le loisir de lire la *Critique* ou la *Troisième lettre* y trouveraient, brièvement exposés, les enseignements de la foi sur la question du jour.

La *Troisième lettre* à Sévère marquait, nous l'avons dit, de la part de l'évêque, la rupture avec le patriarche. La réponse de Sévère constituait un effort résolu pour l'éviter ; avant de livrer la *Critique* à la publicité, il avait voulu présenter à Julien comme une somme de la doctrine des Pères sur le point en litige. Mais Julien ne s'était pas laissé persuader et avait continué de répandre le *Tome*. Aussi, Sévère n'hésita plus à divulguer la *Critique* ; il ne garda pas non plus secrète la *Troisième lettre*, qui en résumait avantageusement la doctrine ; il prit même soin d'assurer à ces deux écrits une large diffusion, en en recommandant la lecture dans une sorte de petite brochure, sa *Réfutation des Propositions de Julien*. Le souci de sauvegarder les intérêts de la foi l'avait autrefois engagé à retarder la publication de la *Critique* [2] ; il obéissait à la même préoccupation en adoptant aujourd'hui une ligne de conduite opposée.

---

d'un anathème de Julien, dans l'*Adversus Apologiam Iuliani*, ouvrage de Sévère, ce simple lemma « *réfutation et apologie de l'orthodoxe* ».

[1] *Vat.* 140, 66 *b* (= *Add.* 14529, 40 *a*). Ces paroles ont visiblement inspiré la rédaction du titre que porte la *Critique du Tome* dans les manuscrits.

[2] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 9 *a*).

CHAPITRE III

APRÈS LA RUPTURE

I. La propagande théologique de Julien à Alexandrie. — II. Les *Additions* au *Tome*. — III. L'*Adversus blasphemias Severi*. — IV. L'*Apologie* de Julien. — V. Le *Contra Additiones* et l'*Adversus Apologiam Iuliani*. — VI. L'*Apologie du Philalèthe*. — VII. Le temps de composition de ces écrits.

I

Au début de chacune de ses œuvres dont nous parlerons dans ce chapitre, Sévère retrace, à l'intention de ses lecteurs, l'historique de ses démêlés avec Julien. Ces notes occasionnelles et trop brèves à notre gré, sont nos seules sources d'information pour la seconde période de la controverse. Il est clair qu'un souffle polémique les traverse et qu'elles nous arrivent à l'occasion avec des airs de caricature, mais on aurait tort de suspecter pour autant leur exactitude substantielle. Sévère ne manquait pas de correspondants à Alexandrie et, plus d'une fois, nous avons vu le prêtre Thomas le mettre au courant des événements de la grande ville.

Julien lut, dans les sentiments que l'on sait, la *Critique* et la *Troisième lettre*, mais il n'estima pas qu'elles ébranlaient le fondement de sa théorie sur l'incorruptibilité. S'abandonnant à l'impression fâcheuse que lui laissait l'opposition catégorique de Sévère, il refusa d'écouter les suggestions qui lui conseillaient de tenir le *Tome* secret et de faire le silence autour d'une question irritante [1] ; il réclama instamment un entretien avec le patriarche [2], en même temps qu'il entamait contre lui une ardente campagne de propagande [3]. A en croire Sévère, il avait pris à sa solde un groupe de gens peu recommandables et les avait mis en route dans Alexandrie ; c'étaient notamment un sien parent, prêtre, du nom de Thomas [4], un certain Ménandre [5], et d'autres « revêtus de l'habit monastique

---

[1] *Critique* (*Vat.* 140, 60 *d*).
[2] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 69 *b*).
[3] MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, IX, 27 (édit. CHABOT, t. II, p. 224-225).
[4] *Contra Additiones* (*Add.* 12158, 43 *a*).
[5] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 111 *a*).

comme d'une peau de brebis[1] ». Mêlés aux fidèles dans les églises ou se glissant dans les maisons, assis sous les portiques à côté des oisifs ou attablés dans les tavernes en compagnie des ivrognes, ces gens, raconte le patriarche[2], ameutaient contre lui les passions de la foule en l'accusant de soutenir que « le corps divin consacré sur les saints autels et le calice de l'alliance sont un aliment et un breuvage de corruption[3] ». Pour capter la faveur populaire, ils avaient l'habileté d'exhiber dans la ville d'Athanase des témoignages préalablement falsifiés, d'après lesquels l'illustre adversaire des Ariens aurait condamné quiconque disait la chair du Christ « passible comme celle d'un homme[4] ». On trouve Sévère sans bienveillance à l'égard de ces hommes « qui le haïssent sans motif » ; il les compare à des chiens brûlés de la lèpre, quand il raconte[5] qu'ils criaient aux carrefours et en plein forum d'Alexandrie : « Venez voir ce qu'on a écrit : la mort a frappé le Christ ! » C'est au cours de cette polémique que Julien créa le mot « phthartolâtre » à l'adresse de ses adversaires[6] ; l'expression devait faire fortune dans la suite chez les chroniqueurs byzantins pour désigner les adhérents du parti de la corruptibilité.

II

Le titre d'un ouvrage de Sévère dont nous parlerons bientôt, le *Contra Additiones*, a permis de croire que l'évêque d'Halicarnasse avait fait suivre la publication du *Tome* de celle d'un second ouvrage, intitulé *Additions*[7]. Il n'en est rien ; ces *Additions* (προσθῆκαι) sont au contraire des fragments, assez courts pour la plupart, qu'il introduisit dans le texte du *Tome*, après lecture de la *Critique* ; ainsi enrichi, le *Tome* connut une sorte de seconde édition. Sévère cite sept *Additions*[8], mais sans nous assurer qu'il les a toutes relevées. Ce sont, dit-il, des fragments « nouveaux, étranges », produits « d'inventions nouvelles », que Julien a eu l'impudente audace de

[1] *Contra Additiones* (*Add.* 12158, 36 *d*).
[2] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 69 *e*).
[3] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 70 *f*).
[4] Fragment 154.
[5] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Vat.* 140, 107 *b*).
[6] Cfr *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 84 *b*).
[7] J. Lebon, *op. cit.*, p. 174 ; E. W. Brooks, *Select Letters of Severus*, vol. II, p. 358, note.
[8] Fragments 50-56.

composer en secret [1] pour les ajouter à ce qu'il avait une première fois écrit et publié [2], c'est-à-dire, pour les insérer dans le *Tome* qu'il a publié au début de la controverse [3]. A plusieurs reprises, Sévère s'élève contre la frauduleuse habileté qui a inspiré, selon lui, l'insertion de ces « fanges nouvelles ». Si Julien, écrit-il, avait eu le souci de la vérité, il aurait produit en faveur du *Tome* une apologie franche et déclarée, au lieu d'en remanier secrètement le texte, à la façon des esclaves qui parlent sous les coups [4] : dans l'espoir de cacher les corrections qu'il apportait à son premier ouvrage, Julien n'a pas eu honte de recourir à un procédé frauduleux : frauduleux en effet, car le lecteur qui comparera le *Tome* accru des *Additions* avec la *Critique*, qui le cite dans son état primitif, devra penser que Sévère a dénaturé la pensée de son adversaire en alléguant déloyalement des passages tronqués [5] ; comme ceux que blâme le prophète, Julien s'est dit : « Qui nous verra, et qui connaîtra ce que nous aurons fait ? [6] » ; mais il est pris dans ses propres pièges, car, ayant distribué des exemplaires de son *Tome*, « dépourvu des additions dont il est maintenant muni, à nombre de gens dispersés en des endroits divers », il a beau souhaiter les corriger eux aussi, il se voit dans l'impossibilité de les faire rentrer et d'échapper à l'infamante accusation de falsification littéraire [7]. Ces témoignages s'accordent à présenter les *Additions* comme des pièces insérées dans le texte du *Tome*, et non comme un ouvrage qui en serait distinct. Ils expliquent le mot de Sévère disant que Julien « coudrait à la tunique sordide de son traité une multitude de pièces » semblables aux *Additions* sans obtenir un bon résultat, et que, plus infortuné que l'homme de l'Évangile, il ne peut coudre que du vieux à du vieux et rapiécer son immonde tunique qu'avec des haillons [8].

Si nous en croyons Sévère [9], c'est la vigoureuse argumentation

---

1 *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 58 *b*, 87 *f*, 88 *c*, 93 *f*, 96 *b* ; *Add.* 12158, 3 *d*) ; *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 58 *b*).

2 *Contra Additiones* (*Add.* 12158, 3 *d*).

3 *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 70 *a*, 80 *c* = 83 *b*) ; *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 100 *c* ; *Vat.* 140, 109 *b*).

4 *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 70 *c*).

5 *Ibid.* ; *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 54 *d*).

6 *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 70 *a*).

7 *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 70 *c*, 75 *f*).

8 *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 94 *c*) ; cfr *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 54 *d*).

9 *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 80 *c*).

de la *Critique* qui aurait pressé Julien de corriger le *Tome* ; sa tentative aurait toutefois avorté, les *Additions* n'ayant réussi qu'à découvrir davantage le caractère hérétique des doctrines du *Tome*, et il serait maintenant facile au patriarche d'embarrasser leur auteur dans ses propres affirmations, de le lier avec ses propres cordes et de l'exhiber ainsi garrotté devant le public théologique[1]. Nous n'avons pas constaté, quant à nous, que les *Additions* s'accordent mal avec le *Tome* ou en corrigent la doctrine ; elles ne marquent aucune évolution doctrinale dans la pensée de Julien. Aussi, la position que prend Sévère à leur égard dans le traité qui les réfute nous paraît uniquement inspirée par les besoins de la polémique. Autant que les textes conservés nous permettent d'en juger, nous y voyons plutôt des notes destinées à préciser certaines affirmations du *Tome* et à écarter les interprétations erronées dont il avait été l'objet.

III

Mais Julien ne se contenta pas de revoir le *Tome* : il entreprit de composer un nouvel ouvrage plus étendu encore que le premier. Cet ouvrage fit il, lui aussi, l'objet d'une réfutation spéciale de la part de Sévère? Nous ne connaissons rien qui permette de l'affirmer[2]. Toutefois, Sévère nous fournit par ailleurs des renseignements assez précis à son endroit ; nous croyons même qu'il faut y rapporter de nombreux fragments conservés dans les productions de la littérature antijulianiste de seconde date.

Le premier témoignage du patriarche qui concerne ce nouvel écrit se rencontre dans un ouvrage postérieur au *Contra Additiones*, l'*Adversus Apologiam Iuliani*. Avant d'aborder la dernière partie de ce traité, consacrée à la réfutation des *Anathèmes* de son adversaire, Sévère écrit[3] : « Quant au fait que, sur ce misérable ouvrage[4] que tu as également composé contre la *Critique* que je t'ai adressée, tu as écrit une parole contraire, — (*ouvrage*) que, jusqu'à présent, tu as caché dans les ténèbres, mais dont une partie, divisée en tomes[5], m'est également arrivée entre les mains, — sache bien qu'après que

[1] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 70 *e*).

[2] Il est probable que certains de ses textes ont été repris et discutés par Sévère dans le *Contra Felicissimum* (voir plus loin, p. 88 et suiv.).

[3] *Add.* 12158, 111 *d*-112 *a*.

[4] ܥܒܕܐ [illegible]

[5] [illegible] : εἰς τόμους τινὰς μεμερισμένον.

toi (*-même*) tu as (*ainsi*) jeté le mépris et le ridicule sur ton opinion, je serais longtemps à trouver pareil monument écrit qui révèle ton impiété, — (*impiété*) que nous mettrons au grand jour lorsque Dieu (*nous*) l'accordera, — pour ce motif que, dans ta démence, tu as été contraint d'inscrire la vérité sur les tomes eux-mêmes, à l'instar de Caïphe. En effet, alors que tu eusses voulu inscrire comme titre : *κατὰ τῶν βλασφημιῶν σευήρου* [1], la Providence divine t'a fait, malgré toi, proférer la vérité et écrire sur chacun des tomes le titre suivant : *τόμος κατὰ βλασφημιῶν ἐπὶ σευῆρον* [2], et ainsi, tu as manifesté à tous que ce que tu avais écrit contre moi était un blasphème contre Dieu ; et celui qui a forcé les démons à dire : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, Fils de Dieu ? Es-tu venu ici pour nous torturer avant le temps [3] ? », t'a contraint toi aussi de dire que tu avais blasphémé contre moi [4], ou plutôt, contre la vérité elle-même. Ces tomes m'ont été envoyés portant une mention écrite par des gens qui avaient écrit après toi [5], et (*le fait de*) la correction est incontestable, si bien que tu ne peux dire que ce titre est un faux ; il est établi au contraire que, sur ce point aussi, on a corrigé ton ignorance et qu'on a changé le titre qui proclamait la vérité, comme on rend un extérieur et une tenue convenables aux déments qui trahissent leur démence (*par le désordre de leur mise*). »

Ce témoignage nous fournit plusieurs renseignements. Julien a composé un ouvrage en réponse à la *Critique ;* Sévère en a partiellement connaissance, bien que Julien ne le lui ait plus communiqué ; la partie qui est venue à la connaissance de Sévère est d'étendue appréciable, car elle comprend plusieurs tomes ; ceux-ci portaient la mention *τόμος κατὰ βλασφημιῶν ἐπὶ σευῆρον*, mais une seconde main avait transformé la finale *ἐπὶ σευῆρον* en *σευήρου* ; enfin, à un moment où la controverse est déjà très avancée [6], Sévère n'en a pas encore composé la réfutation qu'il projette.

C'est le même ouvrage, pensons-nous, que Sévère cite à quatre

---

[1] Restitué d'après le syriaque : ܠܘܩܒܠ ܓܘ̈ܕܦܐ ܕܣܘܝܪܐ

[2] Restitué d'après le syriaque : ܡܐܡܪܐ ܕܠܘܩܒܠ ܓܘ̈ܕܦܐ ܕܥܠ ܣܘܝܪܐ

[3] MATTH., VIII, 29.

[4] La remarque de Sévère n'est pas heureuse. Il est trop clair que le sens réclame une virgule, si l'on peut dire, après *βλασφημιῶν*, vu que ce tome n'était pas, identiquement, les blasphèmes qu'il se proposait d'attaquer.

[5] ܥܡ ܡܟܬܒܢܘܬܐ ܗ̈ܘܝ ܟܬ̈ܝܒܬܐ ܕܥܠܝܗܘܢ ܕܒܬܪܟ ܟܬܝܒܝܢ : probablement la mention *τόμος κατὰ τῶν βλασφημιῶν σευήρου* dont Sévère vient de parler.

[6] Voir plus loin, p. 43.

reprises dans son *Apologie du Philalèthe*, postérieure, à son tour, à l'*Adversus Apologiam Iuliani*. Après citation d'extraits du *Tome*, des *Additions* et de l'*Apologie* de Julien, le patriarche continue en ces termes [1] : « Et s'imaginant avoir composé un traité contre ce que j'avais écrit, (*traité*) dans lequel il découvrait plutôt son impiété, et que, pour cette raison, il voudrait encore aujourd'hui cacher dans des trous obscurs par crainte des reproches de la vérité, il a osé écrire dans son tome, — c'est-à dire, dans son discours, — deuxième [2] ce qui suit. . . ». Peu après, le patriarche dit de la même façon : « Considère ce que dit l'excellent Julien [3]... J'avais en effet cité, dans la *Critique* que j'avais composée à son intention [4], un passage du sage Cyrille [5]... Ces paroles glorieuses, il prétend impudemment les expliquer... ; il dit en effet au tome, — c'est-à-dire, au discours, — deuxième de l'ouvrage (*dirigé*) contre moi... [6] ». « Dans ce que j'avais dit à Julien [7], écrit encore le patriarche [8], j'avais cité saint Cyrille... [9]. Mais... Julien... dans son livre ténébreux et caché dans les profondeurs de la terre, qu'il avait espéré rendre pour toujours invisible par crainte de la correction, me blâme et dit que j'ai tronqué les paroles de saint Cyrille qui se trouvent avant le témoignage qu'il a cité au tome — c'est-à-dire, au discours, — troisième de son traité ténébreux [10].» Enfin, Sévère s'exprime comme suit dans un quatrième passage du même traité [11] : « Dans la *Critique* que j'avais composée au début pour l'excellent et digne

---

[1] *Vat.* 140, 109 *d*.

[2] Ὅτι δέδοικεν ἀπὸ τοῦ τῆς ἀληθείας ἐλέγχους, ἐν τῷ δευτέρῳ τόμῳ, — τοῦτ᾽ ἔστιν λόγῳ — αὐτοῦ, ταῦτα ἐτόλμησεν γράψαι. Pour le texte syriaque, voir le fragment 77. Nous rendrons bientôt compte de cette glose du mot τόμος par λόγος, commune aux quatre passages (voyez p. 40).

[3] *Vat.* 140, 110 *e-f*.

[4] *Critique* (*Vat.* 140, 27 *b*), *Troisième lettre* (*ibid.*, 10 *d*).

[5] *In Ioannis evangelium commentarius*, lib. XII (édit. Pusey, vol. III, p. 93 = PG. LXXIV, 665, B) : πεπληρωμένης... πιεῖν.

[6] Λέγει γὰρ ἐν τῷ δευτέρῳ τόμῳ, — τοῦτ᾽ ἔστιν λόγῳ, — τῆς γραφῆς τῆς κατ᾽ ἐμοῦ. Pour le texte syriaque, voir le fragment 78.

[7] Cfr *Critique* (*Vat.* 140, 27 *c*) ; *Troisième lettre* (*ibid.*, 10 *f*).

[8] *Vat.* 140, 121 *e*.

[9] *In Ioannis evangelium commentarius*, lib. XII (édit. Pusey, vol. III, p. 127 et suiv. = PG. LXXIV, 705, C) : οἰκονομικώτατα... τοῖς σώφροσι.

[10] Περὶ τῆς χρήσεως ἧς εἴληφεν ἐν τῷ τρίτῳ τόμῳ, — τοῦτ᾽ ἔστιν λόγῳ — τῆς σκοτεινῆς βίβλου αὐτοῦ. Pour le texte syriaque, voir le fragment 87.

[11] *Vat.* 140, 126 *f* et suiv.

Julien, j'avais cité [1] un témoignage [2] ... Mais, dans l'unique but de remplir ce livre ténébreux d'une abondance de paroles superflues, il m'a accusé d'avoir tronqué ici aussi les paroles qui précèdent ce témoignage, paroles qui sont celles-ci [3] ... Mais considérez comment il en a donné une explication fausse ... au tome, — c'est-à-dire, au discours, — sixième de son livre ténébreux [4]. »

On l'aura remarqué, le signalement de l'ouvrage auquel font allusion ces témoignages concorde en tous points avec la description de l'*Adversus blasphemias Severi* que nous avons lue dans l'*Adversus Apologiam Iuliani*. Il est, lui aussi, une réponse à la *Critique* ; il est également divisé en tomes, dont Sévère connaît au moins les deuxième, troisième et sixième ; enfin, dans le désir illusoire de le soustraire à la critique du patriarche, Julien aurait voulu le tenir, lui aussi, caché « dans les profondeurs de la terre [5] ». Puisque cet ouvrage n'est ni le *Tome*, même augmenté des *Additions*, ni l'*Apologie*, et que sa description concorde avec celle qui est faite ailleurs de l'*Adversus blasphemias Severi*, il est tout indiqué d'admettre, nous semble-t-il, qu'il n'est pas différent de ce dernier.

Mais ne resterait-il de ce nouvel ouvrage de Julien que les quatre extraits conservés dans l'*Apologie de Philalèthe*? Nous ne le pensons pas ; nous croyons, au contraire, que c'est celui qui est le mieux représenté dans la série des fragments que nous publions. Remarquons, en effet, que les florilèges antihérétiques syriaques [6] rapportent aux *discours* II, III et VI du « livre » de Julien les fragments 77, 87 et 102 que l'*Apologie du Philalèthe*, nous l'avons vu à l'instant, dit appartenir respectivement aux *tomes* II, III et VI de l'*Adversus blasphemias Severi* ; ils nomment par conséquent *discours* (ܡܐܡܪ̈ܐ, λόγοι) les divisions que Sévère appelle *tomes* (ܛܘܡܣ̈ܐ, τόμοι). Or, il est d'autres fragments que les manuscrits rattachent à des *discours* déterminés du « livre » de Julien : les mêmes florilèges antihérétiques, les *Chapitres* et les *Questions contre*

---

[1] *Critique* (*Vat.* 140, 40 *a*) ; *Troisième lettre* (*ibid.*, 17 *a*).

[2] Du pseudo-Grégoire le Thaumaturge (= Apollinaire), Ἡ κατὰ μέρος πίστις (édit. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, p. 168, l. 10 et suiv. = PG, X, 1105. C) : τῆς θεότητος ... ὁμολογίας ἐκτός.

[3] *Ibid.* (édit. Lietzmann, p. 168, l. 5 et suiv. = PG, X, 1105, B) : Ἐκκλησιαστική ... ἑνωθῆναι.

[4] Ἐν τῷ ἕκτῳ τόμῳ — τοῦτ᾽ ἔστιν λόγῳ — τῆς σκοτεινῆς βίβλου αὐτοῦ. Pour le texte syriaque, voir le fragment 102.

[5] De là l'expression « livre ténébreux ».

[6] Sur ces ouvrages, voir plus loin, p. 83 et suiv.

les Julianistes [1] en ont conservé un ensemble de cinquante qu'ils répartissent entre dix *discours* d'un ouvrage de Julien, qu'ils appellent « son livre » ; ainsi le distinguent-ils du *Tome*, qu'ils désignent couramment par la périphrase : « le tome premier qu'il envoya à Sévère ». La distinction qu'observent ces documents entre « le livre » de Julien divisé en *discours* et « le tome premier qu'il envoya à Sévère », mise en rapport avec le fait que Sévère cite un ouvrage de Julien distinct du *Tome*, postérieur à la *Critique* et divisé en *tomes* (ou *discours*), c'est-à-dire l'*Adversus blasphemias Severi*, sans jamais mentionner par ailleurs l'existence d'une division du *Tome* en sections appelées *tomes* ou autrement, nous invite à attribuer ces 50 fragments à l'*Adversus blasphemias Severi*. Cet ouvrage serait ainsi attesté par 55 fragments [2]. L'usage d'appeler *discours* les divisions de ce traité étant plus courant que celui de les appeler *tomes*, on expliquera comme suit la présence de l'incise qui fait suite au mot *tome* dans les quatre passages de l'*Apologie du Philalèthe* cités plus haut : la redaction originale portait simplement : « *du tome* II, III ou VI », — Sévère dit en effet dans l'*Adversus Apologiam Iuliani* que l'ouvrage qui nous occupe était divisé en *tomes* [3], — et l'incise « *c'est-à-dire, du discours* » est une note du copiste ou du traducteur prévenant le lecteur de l'emploi inaccoutumé du mot *tome* pour désigner les divers *discours* du *livre* de Julien [4].

Mal renseignés sur la disposition des matières de cette critique de la *Critique*, nous connaissons pourtant une de ses préoccupations principales. Le *Tome*, on s'en souvient, se réclamait des Pères : la *Critique* et la *Troisième lettre* avaient combattu cette prétention en rassemblant un florilège patristique imposant. Julien voulut à son

[1] Sur ces ouvrages, voir plus loin, p. 85 et suiv.

[2] Fragments 75-76 (*discours* I) ; 77-86 (*discours* II) ; 87-94 (*discours* III) ; 95-97 (*discours* IV) ; 98-100 (*discours* V) ; 101-107 (*discours* VI) ; 108-112 (*discours* VII) ; 113-119 (*discours* VIII) ; 120-127 (*discours* IX) ; 128 (*discours* X) ; il faut y joindre le fragment 129, à cause du lemma qui l'introduit dans la *Vie de Sévère*, par JEAN DE BEITH-APHTHONIA (édit. KUGENER, p. 251).

[3] Voir plus haut, p. 36.

[4] On a pareillement introduit dans le texte de la *Troisième lettre* à Julien (*Vat.* 140, 10 *d*) une note qui explique au lecteur syrien le sens de l'expression [illegible] ([illegible]) qui vient d'être employée par le patriarche, plus soigneux que le copiste du *Vat.* 140, celui de l'*Add.* 17200 (36 *c*) l'a transcrite à l'encre rouge. Il n'est pas rare que des notes postérieures soient ainsi insérées dans les manuscrits sans que rien ne les distingue du texte primitif (Voir, par exemple, dans le *Vat. syr.* 139, 86 *a*, 93 *b*).

tour faire la critique des témoignages apportés par son adversaire, et nous le voyons discuter, en même temps que des passages scripturaires [1], le sens de nombreux textes empruntés pour la plupart à saint Cyrille [2], mais aussi à saint Athanase, au pseudo-Grégoire le Thaumaturge, à Sévérien de Gabala [3], ou rapportés, — faussement, prétendent ses adversaires, — à saint Pierre d'Alexandrie et à Timothée Élure [4]. Il attaquait aussi la terminologie de Sévère en défendant la légitimité de celle que le *Tome* avait adoptée [5].

Utilisant le renseignement fourni par Sévère [6], nous distinguons cet ouvrage du *Tome* en l'appelant *Adversus blasphemias Severi*, mais nous ne voulons pas dire que ce fût là son titre, à supposer qu'il en eût un. On lisait, il est vrai, sur les tomes communiqués à Sévère, les mots *τόμος κατὰ βλασφημιῶν ἐπὶ σευήρου*, corrigés en *κατὰ τῶν βλασφημιῶν σευήρου*, mais était-ce là un titre, et surtout, suivant l'interprétation que Sévère est heureux de découvrir pour les besoins de sa polémique, était-ce un titre libellé par Julien lui-même? Ce pouvait être tout aussi bien une mention inscrite occasionnellement sur le texte incomplet transmis au patriarche. Notons en effet que Sévère n'y fera plus attention dans la suite, lorsqu'il citera quatre fois l'ouvrage dans l'*Apologie du Philalèthe*. Les lemmata des 50 fragments des florilèges et autres écrits antijulianistes ne le comportent pas davantage. Si, comme la chose est probable [7], ces écrits ont eux-mêmes repris une bonne partie de leurs citations des œuvres de Julien à un ouvrage ultérieur de Sévère, leur témoignage attesterait que, postérieurement à l'*Apologie du Philalèthe*, Sévère n'a pas non plus désigné l'*Adversus blasphemias Severi* autrement que par l'expression « son livre ». Si vague que cette dénomination puisse paraître, elle distinguait suffisamment l'ouvrage des autres œuvres de Julien, le *Tome*, les *Additions*, l'*Apologie*; divisé en dix tomes et, à ce titre, vraisemblablement plus étendu que celles-ci, il pouvait passer pour le livre par excellence de Julien, celui qui exprimait le plus complètement sa pensée.

---

1 Cfr les fragments 90, 91, 92, 98, 113, 124.
2 Cfr les fragments 76, 78, 86, 87, 93, 106, 127.
3 Cfr, respectivement, les fragments 107, 102, 128.
4 Cfr, respectivement, les fragments 85, 100.
5 Cfr les fragments 82, 105, 112, 119.
6 Voir plus haut, p. 37.
7 Voir plus loin, p. 88 et suiv.

IV

Sévère rattache à la même période de la controverse la composition d'un troisième ouvrage de Julien, postérieur, sûrement, à l'insertion des *Additions* dans le *Tome*[1]. Il avait, nous apprend-il, le caractère d'une apologie[2], proférait des anathèmes et des malédictions[3] et se donnait pour mission de combattre les Manichéens et les Eutychiens; à plusieurs reprises, Sévère parle de l'hypocrite habileté de Julien qui, entaché de manichéisme et d'eutychianisme, aurait voulu donner le change sur ses véritables opinions en attaquant ces deux hérésies dans son nouvel ouvrage[4].

Cette apologie, dit le patriarche dans la réfutation qu'il lui consacre, a paru « dernièrement » (ou : « en dernier lieu » : ܚܪܬܐ)[5]. Sévère n'entend pas dire par là, croyons-nous, qu'elle soit le dernier ouvrage de Julien, absolument parlant, car il est probable, nous le dirons bientôt, que sa publication a précédé celle de l'*Adversus blasphemias Severi*. L'expression en marque le caractère récent par rapport à la réfutation de Sévère, ou bien, étant donné les circonstances qui assurent au *Contra Additiones* et à *l'Adversus Apologiam Iuliani* une certaine unité littéraire[6], elle note simplement que l'*Apologie* avait paru après les *Additions*. Le copiste de l'*Add.* 12158 emploie deux fois l'expression *dernière apologie de Julien*[7], mais ce sont vraisemblablement les passages de Sévère que nous venons de relever qui la lui inspirent; prise dans son ensemble, elle n'a pas, croyons-nous, la valeur d'un titre : elle entend seulement désigner l'*Apologie* comme la « dernière » justification ou défense, — quel que soit le sens qu'il faille accorder à « dernière », — présentée par Julien en faveur de sa doctrine et de son *Tome*; en ce sens, en effet, les *Additions* et l'*Adversus blasphemias Severi* étaient déjà des apologies. Le même manuscrit connaît d'ailleurs l'ouvrage sous le simple titre d'*Apologie de Julien*, puisqu'il appelle *Livre contre l'Apologie de Julien*[8] la réfutation que Sévère en a composée et qu'il donne à celle-ci, comme titre courant, répété de cinq

---

[1] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 54 *d*).

[2] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 55 *a*, *b*, 58 *b*).

[3] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 55 *a*).

[4] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 55 *a*, 58 *b*, 81 *d*).

[5] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 55 *a*, *b*, 58 *b*). L'original portait sans doute : ὕστερον ou εἰς ἔσχατον.

[6] Voir plus loin, p. 46.

[7] Voir les textes dans WRIGHT, *Catalogue*, p. 556.

[8] Folio 49 *b*.

en cinq feuillets, ces seuls mots : *Contre l'Apologie.* De leur côté, les florilèges antihérétiques, retenant l'accusation de Sévère à son endroit, en parlent comme du « discours qu'il (*Julien*) composa hypocritement contre les Manichéens et les Eutychiens [1] ».

Quelle place revient à l'*Apologie* dans la chronologie des œuvres de Julien ? Postérieure au *Tome* et aux *Additions*, l'est-elle également à l'*Adversus blasphemias Severi ?* Il serait plus naturel de supposer, pensera-t-on, que Julien a réfuté la *Critique*, premier ouvrage attaquant le *Tome*, avant d'entreprendre aucune autre publication, et que, par conséquent, l'*Adversus blasphemias Severi* a précédé l'*Apologie*. Le fait que Sévère réfute ce dernier ouvrage avant l'autre ne serait en effet nullement décisif contre cette hypothèse, car, au moment où le patriarche compose l'*Adversus Apologiam Iuliani*, il n'a encore à sa disposition, on s'en souvient, qu'une partie de l'*Adversus blasphemias Severi* [2] ; on comprendrait qu'il ait désiré le lire entièrement avant d'y consacrer un ouvrage spécial de réfutation. L'hypothèse est donc vraisemblable. Il en est cependant une autre qui semble rendre mieux compte de l'ensemble des faits. D'après celle-ci, Julien aurait d'abord publié l'*Apologie*, sorte de pamphlet qui, courant au plus pressé, réfutait l'accusation de manichéisme lancée contre lui par les partisans de Sévère, mais, dans le même temps, il aurait entrepris la composition d'un grand ouvrage en dix discours qui devait discuter les arguments de la *Critique* et opposer à son florilège un recueil contraire de citations patristiques. Cet ouvrage, l'*Adversus blasphemias Severi*, eût mis plus de temps à être achevé, et Sévère ne l'aurait eu complètement entre les mains qu'assez tard [3] ; quoi qu'il en soit, Julien n'aurait pas assez vécu pour voir la réfutation que le patriarche s'était proposé, dès le début, d'y opposer. Un témoignage de Sévère semble donner quelque consistance à cette hypothèse. A un moment où Julien est déjà mort, Sévère n'a pu encore entreprendre de réfuter « le dernier ouvrage de Julien, qui ressasse les mêmes arguments sur les mêmes sujets [4] ». Si l'on remarque que ni le *Contra Additiones*, ni l'*Adversus Apologiam Iuliani*, ne supposent

---

[1] Voir les fragments 62, 63, 64.

[2] Voir plus haut, p. 36-37.

[3] C'est par des indiscrétions que Sévère avait eu connaissance des premiers discours de ce traité, comme Julien s'était procuré autrefois la *Critique*.

[4] Comparez les renseignements fournis par deux lettres de Sévère (édit. Brooks, vol. II, p. 349 et p. 358). Ce « dernier ouvrage » n'est en tout cas pas les *Additions*, comme avait pu le supposer M. Brooks (*ibid.*, p. 358, note).

que Julien soit mort, — ils s'attachent au contraire à démasquer et à combattre sa propagande, — on pensera que ce « dernier ouvrage » n'est pas l'*Apologie*, mais l'*Adversus blasphemias Severi*. Nous aurons à dire plus loin si Sévère eut jamais l'occasion de le réfuter.

La série des textes que nous publions compte 18 fragments explicitement rapportés par les sources à l'*Apologie*[1]; il est probable, en outre, que plusieurs de ceux que cite l'*Adversus Apologiam Iuliani* sans indication de source lui appartiennent également. C'est trop peu, en tout cas, pour déterminer le caractère général de l'ouvrage; d'ailleurs, rien ne fait supposer que sa doctrine ou sa méthode aient différé sensiblement de celles du *Tome*. Julien s'y attachait sans doute pour une bonne part à séparer sa cause de celle des Manichéens et Eutychiens avec lesquels on le voulait confondre, et montrait comment la doctrine de l'incorruptibilité n'impliquait en rien leur hérésie. Selon le procédé qu'il avait autrefois adopté dans le *Tome*, il résumait sa doctrine en quelques propositions; elles étaient rédigées, cette fois, sous forme de dix anathèmes; peut-être terminaient-elles l'*Apologie*[2], comme les huit propositions fermaient le *Tome*.

V

Le souci de respecter dans notre exposé l'ordre chronologique des événements nous a fait différer jusqu'ici l'examen des réfutations opposées par Sévère aux ouvrages de Julien que nous venons d'étudier. L'évêque d'Halicarnasse avait revu son *Tome*, composé l'*Apologie* et donné une certaine publicité à une partie, tout au moins, de l'*Adversus blasphemias Severi*, sans que le patriarche fût rentré dans la discussion par la publication d'un nouvel ouvrage. Sévère, pourtant, ne perdait pas de vue la question de l'incorruptibilité et restait attentif à la propagande de Julien. Informé, raconte-t-il, de l'insertion des *Additions* dans le *Tome*, il garda d'abord à leur sujet un silence prolongé, bien qu'il jugeât peu correct et de nature à lui nuire le procédé adopté. Mais, apprenant que Julien ajoutait à ses blasphèmes de nouvelles impiétés et contradictions et se répandait en malédictions et en anathèmes dans son *Apologie*, il se laissa émouvoir par la voix de celui qui crie par le prophète : « Enlevez les scandales du chemin de mon peuple, écartez les pierres de ses voies[3] », et il entreprit une nouvelle réfutation pour préserver la foi

[1] Fragments 57-74.
[2] C'est leur réfutation qui clôt l'*Adversus Apologiam Iuliani*.
[3] Is., LVII, 14; LII, 10.

des simples et empêcher les brebis de brouter les plantes de l'hérésie[1]. Ce n'était plus la crainte de diviser ses partisans sur une question théologique qui avait retenu Sévère ; ce mal était fait depuis longtemps ; c'était, pour une bonne part, les pénibles conditions de travail qui lui étaient faites au désert, ses multiples occupations et, en particulier, le souci de répondre aux consultations de tout genre qu'il recevait dans sa retraite[2] ; ce devait être aussi la confiance qu'il nourrissait d'avoir réfuté à l'avance, dans la *Critique* et la *Troisième lettre*, tout ce que Julien pourrait jamais apporter en faveur de ses opinions.

Le *Vat.* 140 commence au folio 68 *d* un traité qu'il intitule ܟܬܒܐ ܕܠܘܩܒܠ ܬܘܣܦ̈ܬܐ ܕܦܛܪܝܪܟܐ ܠܘܬ ܝܘܠܝܢܐ : *βίβλος κατὰ τῶν προσθηκῶν τοῦ πατριάρχου πρὸς ἰουλιανόν*. L'adresse interne, — à moins que ce ne soit qu'un sous-titre, — est libellée comme suit : ܕܣܘܝܪܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܠܘܬ ܗܢܘܢ ܕܟܬܒܘ ܠܗ ܥܠ ܗܠܝܢ ܕܡܢ ܪܘܓܙܐ ܠܐ ܫܦܝܪ ܟܬܝܒ̈ܢ ܘܡܢ ܒܬܪ ܡܥܗܕܢܘܬܗ ܠܐ ܬܪܝܨܐܝܬ ܐܬܬܘܣܦ ܡܢ ܚܣܝܐ ܝܘܠܝܢܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ, c'est-à-dire : *Σευήρου ἀρχιεπισκόπου ἀντιοχείας πρὸς τοὺς αὐτῷ γράψαντας περὶ τῶν ἀπ' ὀργῆς οὐ καλῶς γεγραμμένων καὶ μετὰ τὸ ὑπόμνημα αὐτοῦ οὐκ ὀρθῶς προστεθέντων ὑπὸ τοῦ εὐλαβεστάτου ἰουλιανοῦ ἐπισκόπου*. Le texte se poursuit sans division aucune jusqu'au folio 99 *f* inclusivement, mais là, bien que la numérotation des cahiers n'en laisse rien apercevoir[3], s'ouvre une énorme lacune; le texte reprend au folio 100 *a*, pour entamer bientôt la réfutation des anathèmes de Julien et se poursuivre, toujours sans divisions mais sans nouvelle lacune, jusqu'à une doxologie finale dont les dernières lignes occupent le premier quart du folio 108 *a* ; le reste de la colonne portait un texte à l'encre rouge, actuellement effacé. A la colonne deuxième commence un nouveau traité.

L'*Add.* 12158 du British Museum[4] fournit un texte identique ; mutilé lui-même et lacéré, mais en des endroits où le *Vat.* 140 offre un texte intact, il permet de combler la lacune du manuscrit du Vatican avec le dernier cinquième du *Contra Additiones* et les trois premiers quarts d'un autre traité, l'*Adversus Apologiam Iuliani*. Son texte présente une particularité : il est divisé en chapitres, précédés

---

[1] *Contra Additiones* (*Add.* 12158, 48 *d*-49 *a*) ; *Adversus Apologiam Iuliani* (*ibid.*, 54 *d*-55 *a*).

[2] *Lettre aux évêques Sergius et Marion* (édit. Brooks, vol. II, p. 358).

[3] Le folio 99 verso (fin du 10e cahier) est noté ܝ (10), et le folio 100 recto, en face, porte l'indication ܝܐ (11).

[4] Cfr Wright, *Catalogue*, p. 554. Une note du folio 127 *d* le date de l'an des Grecs 899 (= Chr. 588).

chacun d'un argument qui le résume. C'est Sévère lui-même qui avait procédé à ce sectionnement, à la prière d'un correspondant ; la lettre qu'il adressait à celui-ci, et qui accompagnait sans doute l'envoi d'un exemplaire de l'ouvrage nouvellement divisé, a été placée en tête de l'*Add.* 12158, mais elle est actuellement mutilée. Ce manuscrit présente ainsi une sorte de seconde édition des deux ouvrages qu'il renferme ; à en juger par les parties du texte conservées dans les deux manuscrits, elle ne diffère de la première (*Vat.* 140) que par la division en chapitres et le texte de leurs arguments.

Bien que l'objet et l'économie interne de cette nouvelle réfutation s'accordent avec le témoignage de la tradition manuscrite syriaque et grecque [1] pour y distinguer deux ouvrages distincts, il faut lui reconnaître une certaine unité littéraire. On n'y songerait guère, il est vrai, si Sévère n'avertissait le lecteur, aux chapitres premier et deuxième de l'*Adversus Apologiam Iuliani*, qu'il a conçu la réfutation des *Additions* et de l'*Apologie* sur le plan d'un ouvrage unique [2] : après avoir réfuté en premier lieu, dans le traité qu'il compose, les *Additions* et ce qui restait à relever dans le *Tome*, il va, dit-il, aborder l'examen de l'*Apologie* [3]. Cette unité littéraire, toute extérieure, tient vraisemblablement à ce que Sévère a travaillé dans le même temps aux deux ouvrages.

On peut reconstituer le texte entier de la version syriaque du *Contra Additiones* d'après le *Vat.* 140 et l'*Add.* 12158 [4] ; le manuscrit de Londres le divise en 45 chapitres. Il en subsiste un fragment dans une chaîne grecque, sous le lemma *ἐκ τοῦ κατὰ τῶν προσθηκῶν ἰουλιανοῦ λόγου* [5] ; c'est, à notre connaissance, tout ce qui

[1] Voir ci-dessous, p. 46-48.

[2] En effet, les indices que fourniraient l'absence de doxologie après la réfutation des *Additions*, et le fait que la division en chapitres se poursuit dans l'*Adversus Apologiam Iuliani*, ne prennent consistance que devant la déclaration explicite de Sévère.

[3] *Add.* 12158, 55 *b-c* : *οὐκοῦν κατὰ μὲν τῶν προσθηκῶν μετὰ τὰ ἡμέτερα ὑπομνήματα μεμηχανημένων ἐν τοῖς σου, καὶ πρὸς τὰ ὑπ' ἐμοῦ λελειμμένα ἐπ' ἀρχῆς, δεόμενα δὲ ἐξετάσεως καὶ ἐλέγχους, τάξει πρώτῃ εἶπον κατ' αὐτῶν καὶ τὸ ἔλεγχος αὐτῶν ἐν τῷ λόγῳ μου ἔθηκα · δεύτερον δὲ τῇ ἀπολογίᾳ σου πανούργῳ (?) τῇ ὕστερον (εἰς ἔσχατον) γενομένῃ ἀπαντῶμεν.*

[4] *Vat.* 140, 68 *d*-99 *f* ; *Add.* 12158, 2 *a*-47 *a*. Les photographies de cette partie de l'*Add.* 12158 nous ont été communiquées par M. J. Lebon ; nous lui en exprimons notre respectueuse gratitude.

[5] *Catena in Ezechielem*, cap. XLII (*Coisl.* 17, 279 *b* ; *Paris. gr.* 159, 318 *a* ; édit. Mai, « ex catena vaticana », *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IX, p. 740) : *καὶ τὸν ... διαλύσασαν* (= *Add.* 12158, 47 *b*).

reste du texte dans sa forme originale. Le début de l'ouvrage contient quelques renseignements sur les circonstances qui en provoquèrent la composition : des correspondants du patriarche, qui avaient lu la *Critique* et la *Troisième lettre* à Julien, lui avaient écrit sur la question soulevée par l'évêque d'Halicarnasse [1]. Parmi eux, il y avait des évêques [2], évêques monophysites fugitifs sans doute, peut-être ces Sergius et Marion, l'un évêque de Cyrrhus, et l'autre, de Sùra [3], que nous savons avoir correspondu avec Sévère sur la question julianiste [4] ; c'est à eux que Sévère adresse son traité. Il fait d'abord l'histoire de ses relations avec Julien (chapitres 1-4), puis, abordant le corps de l'ouvrage, il rencontre les calomnies qu'on lance contre lui dans Alexandrie [5], fait la critique des *Additions* et relève les points du *Tome* [6] qu'il avait à dessein [7] négligé de reprendre dans la *Critique*. A vrai dire, l'objet du *Contra Additiones* est plus ample que ne le laisserait entendre son titre ; c'est une nouvelle réfutation du *Tome*, mais une réfutation qui tient compte des compléments que Julien avait apportés à son ouvrage.

Le *Vat.* 140 n'a conservé que le dernier quart de l'*Adversus Apologiam Iuliani* ; l'*Add.* 12158 le lit dans son intégrité et le divise en 55 chapitres [8]. On en rencontre deux citations dans la *Catena in Actus Apostolorum*, sous le lemma : *σευήρου ἀντιοχείας ἐκ τοῦ κατὰ τῆς τοῦ ἁλικαρνασσέως ἀπολογίας συντάγματος* [9]. L'*Add.* 12158 introduit comme suit la table des chapitres : « *Chapitres du deuxième livre, qui est contre l'Apologie menteuse de Julien, du même saint et bienheureux Mar Sévère* », et il libelle en ces termes le titre du traité : « *Livre composé par le bienheureux Mar Sévère, patriarche d'Antioche, contre la dernière apologie du pernicieux et perfide Julien, qui y avait transformé la réalité des souffrances volontaires et rédemptrices d'Emmanuel, de sa mort aussi et de sa résurrection, en l'apparence de la phantasia manichéenne et impie, — et réfutation de ses impurs anathèmes.* » L'explicit porte : « *Fini d'écrire le livre*

---

[1] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 68 *d*).

[2] *Contra Additiones* (*Add.* 12158, 48 *b*).

[3] Ils sont mentionnés dans la liste des évêques exilés par Justin (cfr Michel, *Chronique*, IX, 13 : édit. Chabot, t. II, p. 172).

[4] *Lettre de Sévère à Sergius et Marion* (édit. Brooks, vol. II, p. 356).

[5] Comparez *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 70 *f*) avec *idem* (*ibid.*, 69 *e*).

[6] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 55 *b*).

[7] *Critique* (*Vat.* 140, 60 *d*).

[8] *Vat.* 140, 100 *a*-108 *a* ; *Add.* 12158, 49 *b*-128 *a*.

[9] Chap. IV (édit. Cramer, t. III ; p. 68-69) : *καὶ τὸ ... γραφῇ* (=*Add.* 12158, 87 *d*); *ἐπεὶ οὖν ... κληρονομήσειεν* (= *Add.* 12158, 88 *a*).

composé par saint Mar Sévère, patriarche d'Antioche, contre le discours impur de Julien, (discours) *dernier et impie, qu'il écrivit contre les Manichéens, mais* (en réalité) *pour combattre la gloire divine,* (discours) *qui avait transformé les souffrances réelles de notre Sauveur au mensonge de la phantasia.* » Le même manuscrit avait formulé de la façon suivante l'explicit du *Contra Additiones* : « *Fini d'écrire le livre contre les additions de Julien l'hérétique, évêque d'Halicarnasse, composé par saint Mar Sévère, patriarche d'Antioche, glorieux docteur de la foi véritable et orthodoxe* »[1]. A l'exemple de la tradition grecque représentée par les chaînes, la tradition syriaque sépare nettement en deux livres, pourvus chacun d'un titre spécial, cette nouvelle réfutation des doctrines de Julien ; toutefois, en employant l'expression : « chapitres du deuxième livre », elle montre qu'elle les ramène tous deux à une certaine unité. Nous avons dit plus haut le sens que nous attachions aux mots « dernier livre »[2].

Comme dans l'ouvrage précédent, Sévère en arrive à exposer l'occasion et les motifs qui justifient son intervention, par un nouveau récit de ses démêlés avec Julien. Le gros de la pièce attaque divers passages de l'*Apologie* ; les dix derniers chapitres sont une critique des dix anathèmes de Julien. D'un tiers plus court que le *Contra Additiones*, ce deuxième traité est encore d'étendue considérable. A-t-il les mêmes destinataires que le précédent ? L'*Add.* 12158 étant lacuneux au début, tandis que le *Vat.* 140 l'est à l'endroit où devrait se trouver l'explicit du premier livre et l'incipit du second, nous ne pouvons dire si l'adresse interne, — ou le sous-titre, — que lit le *Vat.* 140 au début du *Contra Additiones* porte sur le premier livre seul ou sur les deux à la fois. Le second, il est vrai, interpelle Julien à la seconde personne d'une manière plus constante que le premier, mais ce peut être là l'effet d'un procédé littéraire et il n'est pas pour cela nécessaire que l'ouvrage soit adressé personnellement à Julien.

Il serait malaisé, avons-nous dit, de tracer le plan de la *Critique* ; il faut faire la même observation, et à plus juste titre encore, à propos des deux traités dont nous parlons. Un coup d'œil jeté sur la table des chapitres, dressée par l'auteur lui-même, le montre à l'évidence. Chacun d'eux forme une unité à part, sans lien logique étroit avec ceux qui l'encadrent. Tantôt, ils réfutent un présupposé général de la doctrine de l'adversaire, et tantôt, c'est le cas le plus

[1] *Add* 12158, 49 *b*, 54 *a*, 127 *d*, 49 *a*. Voir les textes syriaques dans WRIGHT, *Catalogue*, p. 556.
[2] Voir p. 42.
[3] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 69 *e*).

fréquent, ils critiquent une de ses formules ou établissent le sens d'un passage patristique qu'il a allégué. Sévère a coutume, écrit-il, de munir de témoignages patristiques jusqu'au dernier mot des écrits qu'il lui arrive de composer sur des questions d'Écriture ou de dogme. Ici encore, il ne s'est pas départi de cette habitude et il a réuni dans ses deux ouvrages un ensemble de 232 citations patristiques, empruntées, pour une moitié presque, aux œuvres de saint Cyrille [1]. Ce sont ces témoignages qui forment, pour ainsi dire, la trame des ouvrages ; Sévère se contente de les mettre en valeur en relevant la distance qui sépare leur doctrine de celle de l'adversaire. Le procédé n'a pas varié depuis la *Critique.*

Par contre, le ton de la réfutation s'est singulièrement élevé. La *Critique* évitait les mots blessants ; si elle soulignait le danger que courait l'auteur du *Tome* de verser dans des doctrines étrangères à la foi, elle se gardait de le ranger parmi les hérétiques ; elle faisait même explicitement confiance à l'orthodoxie de sa pensée [2], tout en regrettant la terminologie malheureuse par laquelle il croyait pouvoir l'exprimer. Dans ces deux traités, au contraire, dans le second surtout, les invectives pleuvent dru à l'adresse de celui qui continue pourtant d'être appelé le « très révérend évêque Julien ». C'est un ignorant, un orgueilleux, un impie, un pauvre d'esprit, un païen, un sot, un petit vieux ridicule, stupide et sans culture, qui tient des contes de bonne femme, un menteur éhonté qui ne respecte pas ses cheveux blancs, un bossu qui rit des autres, une taupe qui ronge les racines des bonnes plantes, un chien enragé... etc. [3]. La gamme en est très étendue : Sévère est passé « de la douceur à l'indignation [4] » ! Il considère maintenant Julien comme un hérétique : c'est un docète, un manichéen, un messalien, un eutychien, un valentinien [5] ; il lui découvre même des accointances avec Arius

---

[1] Elles se décomposent comme suit : 1) *Auteurs cités dans les deux ouvrages* : S. Cyrille : 55, 53 ; S. Jean Chrysostome : 29, 11 ; S. Athanase : 6, 10 ; S. Grégoire de Nazianze : 6, 6 ; S. Grégoire de Nysse : 10, 6 ; S. Basile : 8, 3 ; Proclus de Constantinople : 1, 3 ; Théophile d'Alexandrie : 3, 1 ; Timothée d'Alexandrie : 3, 1 ; Denys l'Aréopagite : 1, 1 ; 2) *Auteurs cités dans le premier seul* : Dioscore, Jean de Jérusalem, Jules de Rome, Théodote d'Ancyre : chacun une fois.

[2] *Critique* (*Vat.* 140, 52 *f*).

[3] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 72 *c*, 74 *b*, 75 *d*, 82 *c*, 84 *c*, 88 *d*, 94 *f*, 95 *a*, etc.) ; *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 72 *c*, 73 *d*, 78 *a*, 100 *c*, 102 *b*, 104 *d*, etc.).

[4] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 70 *d*).

[5] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 71 *d*, 78 *c*, 84 *c*, 74 *b*, 78 *c*, 84 *c*, 88 *f*, 91 *f* ; *Add.* 12158, 43 *a*, 47 *b*, etc) ; *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 55 *d*, 68 *a*, *b*, *c*, 102 *b*, 104 *b*, 107 *c*, 75 *a*, 77 *c*, 78 *c*, 92 *c*, 93 *d*, 95 *c*, 101 *a*, etc.).

et Apollinaire [1]. On se tromperait, déclare-t-il [2], si, se fiant aux habiletés de sa terminologie, on croyait que sa pensée même n'est pas infectée d'hérésie ; il n'est pas vrai, en effet, qu'il ait seulement « trébuché pour un mot ou deux, ou pour le petit mot *φθαρτός* ou *ἄφθαρτος* » : c'est à la foi même en la réalité de l'incarnation qu'il s'attaque. Ce verdict de Sévère sur le sens de la doctrine de l'évêque d'Halicarnasse, énoncé pour la première fois dans les deux ouvrages que nous venons d'analyser, dominera pour longtemps l'histoire de cette controverse.

VI

Pour épuiser la série des ouvrages antijulianistes de Sévère qui nous sont parvenus, il nous reste à parler de la dernière pièce du *Vat.* 140 [3]. La partie du manuscrit qui la contient est particulièrement mal conservée : bien des folios sont mutilés ; un plus grand nombre encore présente un texte souillé, effacé et, par endroits, totalement illisible ; les textes écrits en rouge, — lemmata des citations patristiques, ou autres sections ainsi distinguées du contexte, mais sans qu'on en voie la raison, — ont particulièrement souffert.

L'explicit de la pièce est effacé, mais le titre initial subsiste. Il porte : [illegible] [illegible] c'est-à-dire : *τοῦ ἁγίου καὶ μακαρίου ἀρχιεπισκόπου καὶ πατριάρχου σευήρου ἀντιοχείας ἔλεγχος τῆς ἀσεβοῦς φαντασίας ἰουλιανοῦ ἐκ τῆς βίβλου φιλαλήθους* [4]. La *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* cite un fragment qu'elle attribue à Sévère *ἐν τῇ ἀπολογίᾳ τῇ ὑπὲρ τοῦ φιλαλήθους πρὸς τὸ ρμγ' κεφάλαιον* [5] : on le trouve dans le traité qui nous occupe [6], à l'endroit où le patriarche défend ce qu'il avait dit, dans son *Philalèthe*, du CXLIII[e] passage ou chapitre cyrillien du florilège diophysite qu'il y réfutait [7].

Avant d'aborder la description de cet ouvrage, que la *Doctrina*, ou sa source, connaît sous le titre d'*Apologie du Philalèthe*, il est opportun de dire un mot du *Philalèthe* lui-même. Pendant long-

---

1 *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 98 *a*).

2 *Contra Additiones* (*Add.* 12158, 47 *c*, *d*).

3 Folios 108 *b*-145 *c*.

4 « Ce qui veut dire : *ami de la vérité* », explique le traducteur syrien.

5 Chap. 20, IX (édit. DIEKAMP, p. 128).

6 *Vat.* 140, 130 *f*.

7 Sur le *Philalèthe* dans la tradition littéraire, voir J. LEBON, *op. cit.*, p. 123 et suiv.

temps, le *Philalèthe* fut confondu avec le *Contra Grammaticum* et il fallut attendre les publications modernes de documents syriaques pour jeter quelque lumière sur cette question littéraire. L'*Histoire ecclésiastique* du pseudo-Zacharie le Rhéteur[1], en faisant de la composition du *Philalèthe* un épisode des controverses de Sévère avec les diophysites de Constantinople, la reportait de ce chef aux années 509-511. Les *Vies de Sévère* écrites par Zacharie le Scholastique et Jean de Beith-Aphthonia ajoutèrent de nouveaux détails à la notice du chroniqueur : d'après leur témoignage, le *Philalèthe* avait été composé par le futur patriarche d'Antioche en réponse à un florilège cyrillien compilé par les diophysites et destiné, dans la pensée de ses auteurs, à concilier à la formule des deux natures l'autorité du grand archevêque d'Alexandrie[2]. Enfin, en étudiant la tradition syriaque des ouvrages de Sévère, M. J. Lebon établit nettement la distinction entre le *Philalèthe,* composé à Constantinople avant 511, et le *Contra Grammaticum,* écrit en Égypte vers 519 ; il confirma le témoignage des *Vies* sur les circonstances de composition du premier par une déclaration empruntée à la correspondance de Sévère avec Sergius le Grammairien, et il fit remarquer avec raison que Jean de Césarée, réfuté dans le *Contra Grammaticum,* n'était pas l'adversaire visé par le *Philalèthe.* Sur la foi du *Catalogus* des Assemani, F. Diekamp avait admis que le *Philalèthe* était conservé dans le *Vat. syr.* 139 ; M. Lebon combattit cette opinion et soutint que ce manuscrit contenait, au contraire, une justification de la doctrine de cet ouvrage, une *Apologie du Philalèthe*[3].

A son tour, le *Vat.* 140 renferme, dans le traité qui nous occupe actuellement, un nouveau témoignage de Sévère concernant le *Philalèthe* ; le patriarche y fournit des renseignements détaillés et précis sur les circonstances qui provoquèrent la composition de cet ouvrage et sur l'histoire du florilège diophysite cyrillien dont il n'était qu'un examen critique. Outre l'intérêt que présente cette notice pour l'histoire littéraire, elle doit nous permettre, pour sa part, d'établir certains points de critique relatifs au *Philalèthe* et à l'*Apologie du Philalèthe* du *Vat.* 140. Ce sont ces motifs qui nous engagent à la citer *in extenso.*

---

[1] Livre VII, chap. 10 (édit. Land. *Anecdota syriaca,* t. III, p. 226 = édit. Brooks, II, p. 51).

[2] Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère* (édit. Kugener, p. 105-106) ; Jean de Beith-Aphthonia, *Vie de Sévère* (édit. Kugener, p. 235-236).

[3] *Op. cit.,* p. 113 et suiv.

Sur le point d'aborder l'examen détaillé des passages du *Philalèthe* allégués par les Julianistes pour le convaincre d'avoir, lui aussi, défendu la doctrine de l'incorruptibilité du corps du Christ avant la résurrection, le patriarche écrit [1] : « Considérons d'ailleurs à bon droit que, si le *Philalèthe* s'accordait avec son opinion (*l'opinion de Julien*), son nom même serait un mensonge, car c'est par une apparence qu'il s'appellerait *Philalèthe* ; et, si vous le voulez, nous n'irons pas loin, mais c'est du titre même qui se trouvait en tête du livre que nous ferons la preuve de la vérité. Il faut en effet savoir que des satellites de l'impiété de Nestorius, à diverses reprises, chacun d'eux en un temps différent (ܒܙ̈ܒܢܐ ܡܫܚܠ̈ܦܐ ܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܒܙܒܢܐ ܐܚܪܢܐ), firent des extraits des écrits inspirés de saint Cyrille et rassemblèrent, en vue de la collection perverse de leur impiété, un nombre de 244 chapitres, les accroissant partie par partie (ܡܢ ܡܢ̈ܘܬܐ ܡܢ̈ܘܬܐ ܟܕ ܡܘܣܦܝܢ), dans l'intention de montrer que le docteur de la foi orthodoxe avait pensé et dit les mêmes choses que ceux qui divisent en deux natures, après l'union inexplicable, notre unique Seigneur et Dieu Jésus-Christ. Ce livre unique, compilé par plusieurs, ainsi que je l'ai dit, ils le mirent en circulation comme s'il avait été composé par un seul, et c'est ce livre-là que, en partie ou en entier, ainsi qu'on me l'a raconté véridiquement, Jean, qui s'empara par un mensonge du siège d'adultère de l'église d'Alexandrie, (*siège*) de Protérius et de celui qui (*vint*) après lui [2], avait porté à Rome. Et longtemps après, lorsque je vins à la ville impériale, Jean, qui était gazophylacte aux jours de Macédonius, extrêmement attaché à l'opinion impure des Nestoriens, donna ce livre au patrice Appion (ܐܦܝܘܢ), de glorieuse mémoire [3], en guise de réfutation à notre endroit et en preuve que le sage Cyrille avait enseigné et dit les mêmes choses que ceux de Chalcédoine. Il n'est pas (*vrai*) en effet, comme le supposent les docètes ignorants et les flatteurs de la table de la *phantasia* manichéenne de Julien, que ce soit Dorothée (ܕܘܪܘܬܐܘܣ) le scribe qui l'ait composé, car, si c'eût été

[1] *Apologie de Philalethe* (*Vat.* 140, 111 *e* et suiv.)

[2] Il s'agit de Jean Talaya, ou de Tabennesi, qui fut en effet le deuxième successeur catholique de Protérius, — le premier ayant été Timothée Salophaciolos, — sur le siège d'Alexandrie. Pour la façon dont il devint patriarche « par un mensonge » en 482, voir ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Histoire ecclésiastique*, V, 6-7 (édit. BROOKS, II, p. 222 et suiv.).

[3] Le patrice Appion est mentionné par ZACHARIE LE SCHOLASTIQUE dans sa *Vie de Sévère* (édit. KUGENER, p. 105) : Sévère lui aurait dédié un discours contre les « hérésies d'Eutychès ».

le cas, c'est contre lui nominalement que je me serais mis à parler; mais parce que, comme je l'ai dit précédemment, le livre se trouvait être sans nom de qui que ce fût, comme s'il avait été composé par un seul [1]..., moi aussi, j'adressai mon discours (ܡܡܠܠܐ) contre lui « à un inconnu », lequel apparaissait ressortir uniquement à l hérésie, lorsque j'eus développé mon sujet (ܡܠܬܐ) contre lui. Le scribe Dorothée, en effet, compila un autre livre, débordant, pourrait-on dire, ne se bornant pas à extraire des témoignages des écrits de saint Cyrille, mais, dans son idée, faisant avec zèle, d'après de nombreux Pères, une défense déclarée et sensée de Diodore, Théodore, Nestorius et de toutes leurs impiétés, dans leurs personnes et dans leurs doctrines. Ce livre, intentionnellement, il le fit pénétrer au palais par un moyen détourné, et c'est de là qu'il fut communiqué à ma faiblesse ; contre lui, je n'eus pas même besoin de (*produire*) un traité de réfutation ; il me suffit d'en faire de courts extraits, de montrer aux fidèles que l'oreille même ne pouvait les supporter et de faire apparaître le but de l'auteur [2]. Or, le titre qui se trouvait en tête du livre contre lequel j'écrivis le *Philalèthe* était comme suit. Après les chapitres même de la définition [du synode ?] de Chalcédoine... [3] Titre : *Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου ἀλεξανδρείας χρήσεις διάφοροι ἐν αἷς ἔστιν εὑρεῖν τῶν δύο φύσεων τὸ διάφορον καὶ τὸν θεὸν λόγον ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, τὸν δὲ ναὸν παθητὸν καὶ θνητὸν παρ' αὐτοῦ κηρυττόμενον* [4]. »

La compilation diophysite réfutée dans le *Philalèthe* était donc anonyme et elle avait déjà toute une histoire au moment où les Chalcédoniens de la capitale l'avaient répandue dans les milieux officiels pour ébranler le crédit que le moine palestinien s'y était acquis. Elle rassemblait sous le titre qu'on vient de lire 244 extraits [5] des

---

[1] Deux mots effacés

[2] Cet ouvrage du scribe Dorothée aurait-il quelque rapport avec l'écrit attribué par Sévère, dans le *Contra Grammaticum*, au patriarche Macédonius (cfr J. LEBON, *op. cit.*, p. 126) ?

[3] ܦܘܫܩܐ ܕܝܢ ܕܦܘܪܫܢ ܟܬܒܐ ܗܘ ܕܡܫܬܟܚܢ ܐܬܘܬܐ ܠܟܣܢܕܪܘܣ ܕܐܡܪ ܗܟܢܐ
ܐܠܗܘܬܗ . ܥܠ ܗܕܐ ܐܡܪܝܢ [ܐܠܗܐ] ܦܬܓܡܐ ܕܡܫܝܚܐ [un mot] ܕܡܫܬܟܚܝܢ ܡܠܐ
[2 lignes] ܦܪܝܫ ܟܬܒܐ : ܕܣܘܢܗܕܘܣ....

[4] C'est le titre du florilège cyrillien du *Venet. Marc. graecus* 165 (voir J LEBON, *op. cit.*, p. 132, note 2) ; le texte syriaque que nous traduisons y correspond mot pour mot.

[5] Lorsque Sévère parle ailleurs (cfr J. LEBON, *op. cit.*, p. 125) des « 250 soi-disant témoignages » cyrilliens que contenait ce même recueil, il donne un nombre rond ; le nombre exact est 244.

écrits de saint Cyrille ; ce florilège était lui même précédé de deux pièces : la première comprenait les « chapitres de la définition de Chalcédoine » ; quant à la seconde, le mauvais état de conservation du *Vat.* 140 en cet endroit ne nous permet pas de savoir ce que Sévère en disait. Retenons donc le témoignage très précis du patriarche : le « livre contre lequel il avait écrit le *Philalèthe* » se décomposait comme suit : 1°) la définition de Chalcédoine ; 2°) une autre pièce ; 3°) le titre cité plus haut, immédiatement suivi du florilège cyrillien comprenant 244 extraits ou « chapitres ».

Après ces préliminaires obligés sur le *Philalèthe*, revenons à l'*Apologie du Philalèthe* du *Vat.* 140. Le titre qu'elle porte dans ce manuscrit est habile, car, en la présentant comme « une réfutation de la *phantasia* de Julien, tirée du *Philalèthe* », il laisse entendre que, loin de prêter secours aux Julianistes, le *Philalèthe* avait par avance réfuté leur doctrine. Celui qu'atteste la *Doctrina* : « *Apologie du Philalèthe* », répond toutefois mieux au caractère de l'ouvrage ; celui-ci en effet a beaucoup moins pour objet de réfuter les Julianistes par des passages extraits du *Philalèthe* que de défendre ce dernier pied à pied. La matière de cette apologie est disposée dans l'ordre suivant. Une introduction assez courte (108 *b* - 111 *c*) justifie la nouvelle intervention du patriarche dans la polémique sur l'incorruptibilité : les disciples de Julien ont osé dire que le *Philalèthe* « enseigne les fables de la *phantasia* » de leur maître [1]. A cette occasion, Sévère rappelle encore l'histoire de ses difficultés avec Julien et oppose à quelques fragments-types extraits du *Tome*, des *Additions* et de l'*Adversus blasphemias Severi*, des citations patristiques déjà produites dans la *Critique*. Mais il ne s'agit pas ici de discuter la doctrine de Julien, — la chose est faite depuis longtemps dans d'autres ouvrages, — et Sévère va passer rapidement à ce qui fait proprement l'objet de son traité actuel. La seconde partie, qui absorbe presque la totalité de l'ouvrage (111 *c* - 141 ?), y est entièrement consacrée. Elle veut garantir de toute interprétation favorable au julianisme les termes et les formules employés autrefois par l'auteur dans son *Philalèthe* en défendant saint Cyrille de l'accusation de diophysisme. Dans ce but, elle reprend les passages revendiqués par les Julianistes, en montre le véritable sens et les éclaire par d'autres, empruntés au même ouvrage. Au cours de ce plaidoyer *pro domo*, le patriarche défend ou allègue successivement les sections

[1] Julien lui-même avait cru pouvoir se réclamer du *Philalèthe* (voir plus haut, p. 12).

du *Philalèthe* où il défendait lui-même d'une interprétation diophysite les chapitres IV, XXI, XLIV, XLV, LII, LXIV, LXXI, CI, CV, CXI, CXXXII, CXLV, CLX, CLXXI, CLXXII, CLXXVI, CLXXIX, CLXXX, CLXXXV, CXC, CCIII, CCIV, CCXXI, CCXXXV, CCXXXVI, CCXLIII que le florilège anonyme avait extraits des œuvres de saint Cyrille. Enfin, dans une troisième partie (141?-145), Sévère cite des extraits de ses propres homélies ou autres écrits ; à en juger d'après ce qu'il est possible d'en lire, il veut montrer par là que son enseignement sur la question de l'incorruptibilité n'a jamais varié. Cette apologie ne se propose donc qu'un but : montrer que Julien et ses partisans n'ont aucun bon motif de citer le *Philalèthe* au nombre des écrits dont ils pourraient se réclamer, ni d'accuser Sévère d'avoir contredit ses opinions antérieures en prenant position contre Julien.

L'examen du *Vat. syr.* 140 établit donc, premièrement, que la dernière pièce du manuscrit est une *Apologie du Philalèthe*, — la *Doctrina* la connaît d'ailleurs sous ce titre, — et, secondement, qu'elle est entièrement dirigée contre les Julianistes. Toutefois, nous rencontrons ici une difficulté ou, tout au moins, un point à éclaircir. En étudiant les ouvrages de Sévère, M J. Lebon avait reconnu, sur la foi de diverses autorités, l'existence d'une *Apologie du Philalèthe* [1], mais n'ayant pu consulter les manuscrits de Rome, il en avait fait une œuvre de polémique antichalcédonienne. Elle aurait vu le jour dans les circonstances suivantes. Avant d'écrire son *Apologie pour le concile de Chalcédoine*, que Sévère devait réfuter plus tard dans le *Contra Grammaticum*, Jean de Césarée aurait composé une attaque contre le *Philalèthe*, qui avait, elle aussi, en une certaine mesure, le caractère d'un florilège cyrillien. C'est à cette attaque qu'aurait répondu Sévère par une *Apologie du Philalèthe*, œuvre de polémique antichalcédonienne opposée à un ouvrage de polémique diophysite ; il l'avait entièrement transcrite avant d'en aborder la réfutation. Passant ensuite à l'examen de la tradition manuscrite qui aurait conservé ces œuvres, M. Lebon admit, premièrement, que l'*Apologie du Philalèthe*, incluant, comme nous venons de le dire, l'écrit qui avait combattu le *Philalèthe*, se trouvait, en traduction syriaque, dans le *Vat. syr.* 139, et, deuxièmement, que le *Venet. Marc. graec.* 165 contenait le texte original de l'attaque de Jean de Césarée. M. Lebon s'opposait ainsi à l'opinion émise par F. Diekamp touchant ces manuscrits. Celui-ci tenait, en effet, que le *Venet. Marc. graec.* 165 renfermait, non

[1] *Op. cit.*, p. 128 et suiv.

pas une attaque de Jean de Césarée contre le *Philalèthe*, mais l'*Apologie* de ce même Jean *pour le concile de Chalcédoine*, et que le *Vat. syr.* 139 conservait, avec cette pièce, l'ouvrage de Sévère qui y répondait, à savoir le *Philalèthe* [1]. F. Diekamp non plus n'avait pas consulté personnellement le *Vat.* 139 [2]. Il avait fait comparer avec le début de ce manuscrit un passage de la *Doctrina Patrum* qu'il soupçonnait devoir s'y retrouver traduit. Sa conjecture était exacte mais, pour les titres des pièces contenues dans le manuscrit syriaque, il avait fait crédit aux indications du *Catalogus* des Assemani.

On voit le problème que soulèvent les opinions de ces deux auteurs, une fois qu'il est prouvé que le *Vat.* 140 renferme une *Apologie du Philalèthe*, ouvrage de Sévère contre les Julianistes. Le patriarche aurait-il composé deux *Apologies pour le Philalèthe*, l'une, contenue dans le *Vat. syr.* 139, dirigée contre le chalcedonien Jean de Césarée, et une autre, contenue dans le *Vat. syr.* 140, écrite beaucoup plus tard, contre les Julianistes ? S'il n'en a composé qu'une, quelle est celle des deux pièces en question qui est vraiment l'*Apologie du Philalèthe*, et quelle est la nature de l'autre ? Subsidiairement enfin, et pour faire la pleine lumière sur ce problème de critique littéraire, quel rapport a pu avoir Jean de Césarée avec le florilège cyrillien du *Venet. Marc. graec.* 165 et la partie correspondante du *Vat. syr.* 139 ? Tâchons de répondre à ces questions.

Deux manuscrits surtout sont en cause : le *Vat. syr.* 140 dans sa dernière partie et le *Vat. syr.* 139 tout entier. Il s'agit avant tout d'identifier les pièces qu'ils contiennent. Déjà nous avons reconnu que le dernier traité du *Vat.* 140 était une *Apologie du Philalèthe* contre les Julianistes ; nous n'avons plus à nous en occuper, il suffit de porter nos recherches sur le *Vat.* 139. Pour savoir ce que celui-

---

[1] *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, p. XLVIII et suiv.

[2] Le manuscrit que F. DIEKAMP (*op. cit.*, p. XLIX) et, à sa suite, J. LEBON appellent *Vat.* 140, est actuellement coté 139. F. DIEKAMP (*ibid.*, note 2) observe que le *Catalogus* des ASSEMANI le cote 139 ; l'indication est exacte : le codex est décrit (*Catalogus*, t. III, p. 221) sous la cote CXXXIX ; seulement, dans l'exemplaire qui fait foi à la Vaticane, on a, à un moment donné, barré d'un trait le I de CXXXIX, de façon à faire lire CXXXX ; la cote primitive est actuellement rétablie par l'indication 139, en chiffres arabes, placée à côté de l'ancienne. Nous avertissons le lecteur que, pour plus de clarté, nous corrigeons la cote 140 en 139, chaque fois que nous rapportons, au cours de notre exposé, les opinions de F. DIEKAMP ou de J. LEBON sur le contenu de ce manuscrit.

ci renferme, nous ferons appel, premièrement, au témoignage du manuscrit lui-même, deuxièmement, à celui de Sévère dans ses autres œuvres, et enfin, aux citations de la littérature syriaque postérieure.

Examinons d'abord le manuscrit. Le codex [1], daté du VIII[e] siècle par les Assemani [2], comporte 154 folios, en pages à deux colonnes de 34-36 lignes ; une pagination moderne, provenant sans doute des Assemani, numérote les folios de 3 à 156 ; au recto du premier folio (numéroté 3), une note avertit le lecteur que les deux folios précédents manquent [3]. Disons tout de suite que le manuscrit ainsi mutilé au début l'est davantage encore à la fin ; la partie restante a elle-même beaucoup souffert, en particulier dans ses lemmata, écrits en rouge. C'est dire déjà que le titre initial a péri. De dix en dix folios [4], le titre courant porte : ܟܬܒܐ ܕܦܝܠܠܐܬܝܣ ܕܩܕܝܫܐ ܣܘܝܪܐ (*Livre du* (appelé) *Philalèthe, de saint Sévère*). Le texte commence *ex abrupto* : ܕܝܠܝ ܫܠܡܐ ܐܢܐ ܠܟܘܢ (τὴν ἐμὴν εἰρήνην ὑμῖν) : ces mots sont empruntés aux premières lignes de la définition du concile de Chalcédoine [5], citant la parole du Christ en S. Jean [6] : « Je vous laisse ma paix. » Le texte de la définition, complètement repris, continue jusqu'au folio 5 *d*, ligne 9. Les cinq lignes suivantes portaient un lemma en rouge, actuellement effacé ; la section qu'il introduit (elle se poursuit jusqu'au folio 7 *b*, l. 19) : ܡܢ ܠܩܘܒܠ ܣܠܩܝܢ ... ܠܡܬܚܪܡܘܬܗܘܢ fait alterner de courts fragments de la définition qu'on vient de lire avec des textes choisis de saint Cyrille ; on la retrouve en grec dans la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* [7]. Le reste de la colonne, originairement occupé par des titres écrits en rouge, est presque complètement effacé ; il en reste assez pour lire le début comme suit :

---

[1] Nous avions contrôlé sur le *Vat.* 139 les nombreuses citations du *Philalèthe* que renferme la dernière pièce du *Vat.* 140, mais nous avions négligé de photographier le manuscrit. M. S. G. MERCATI, professeur à l'Université de Rome, a eu l'aimable obligeance de réparer notre omission. Il voudra bien trouver ici l'expression de notre vive gratitude.

[2] *Catalogus*, t. III, p. 222.

[3] « *Desunt duo tantum folia* ». Il manque en effet deux folios au premier cahier ; il est probable que la lacune initiale du manuscrit n'était pas plus considérable.

[4] Au verso des folios 10, 20, 30, 40, 50, 60, 70, 80, 90, 100, 110, 120, 140, 150. Il n'est plus lisible au verso du folio 130, qui est en mauvais état.

[5] Cfr MANSI, t. VII, 108, C-117, A.

[6] IOH., XIV, 27.

[7] Chap. 24, XII (édit. DIEKAMP, p. 168, l 7-p 173, l. 15) : ἑπόμενοι... ἀναθεματίζεσθαι αὐτούς. C'est F. DIEKAMP (*ibid.*, p. XLIX-L) qui a identifié les deux premières pièces du manuscrit.

ܕܩܘܪܝܠܠܘܣ ܪܫ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܟܪ̈ܣܝܣ[ܐܬ]ܐ (Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας χρήσεις) ; du mot suivant, on n'aperçoit plus que les points diacritiques indiquant un pluriel. Les dernieres lignes contenaient le lemma du fragment, numéroté ܐ (*ālaf*), qui commence à la page suivante ; c'est le premier témoignage d'un recueil de citations exclusivement empruntées à saint Cyrille. Elles sont au nombre de 244 (fol. 7*c*-62*a*), et sont numérotées ܐ à ܪܡܕ. Là, une brève remarque souligne la fin du florilège : *Jusqu'ici, les chapitres que l'adversaire a extraits des livres de S. Cyrille, en croyant confirmer son opinion.* »

Après un blanc d'une ligne, vient le lemma : « *De saint Sévère, prêtre et supérieur de monastère en Palestine, qui fut plus tard archevêque d'Antioche* », immédiatement suivi du texte dont on peut lire la traduction dans la préface de F. Diekamp [1] : la réfutation du recueil diophysite est commencée. Sévère annonce son intention de faire une défense, une apologie pour chacun des chapitres de saint Cyrille, en en apportant notamment le texte intégral que « l'adversaire » a altéré. « L'apologie pour les chapitres qui se trouve ci-dessous, déclare-t-il, va examiner chacun des chapitres... [2]; le nom du livre, c'est *Cyrille* ou *Philalèthe*... contre ceux qui altèrent ses textes, les tronquent et les rassemblent avec impiété, dans le but de diviser Emmanuel en le disant deux natures après l'union [3]. » Après cette brève introduction, l'auteur croit utile d'exposer tout d'abord « quelle différence il y a entre dire *une nature du Dieu Verbe incarnée* et dire *deux natures* [4] » ; la démonstration le retient assez longtemps (fol. 63 *a*-76 *a*). Ces préliminaires étant expédiés, il aborde la critique de l'écrit de l'adversaire. Il s'en prend d'abord au rapprochement que celui-ci a établi entre les formules du Synode et celles de saint Cyrille (fol. 76 *a*-88 *a*) ; vient ensuite la partie maîtresse de l'ouvrage, à savoir un examen détaillé des 244 chapitres, qui en revendique l'appui pour le système monophysite à l'exclusion de tout autre. Sévère commence par attaquer le titre qui les précédait dans le florilège diophysite : cette fois, ce titre est parfaitement lisible ; il porte : ܕܩܘܪܝܠܠܘܣ ܪܫ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܟܪ̈ܣܝܣ ܐ̈ܬܐ ܣܗ̈ܕܘܬܐ

[1] *Op. cit.*, p. XLIX, en note : « Temeraria ... affirmant » (repris à ASSEMANI, *Catalogus*, t. III, p. 222).

[2] ܐܦܘܠܘܓܝܐ ܕܝܢ ܕܥܠ ܪ̈ܫܐ ܕܠܬܚܬ ܣܝܡܐ ܒܚܕ ܚܕ ܡܢ ܪ̈ܫܐ ܒܨܝܐ. ܫܡܗ ܕܝܢ ܕܟܬܒܐ ܩܘܪܝܠܠܘܣ ܐܘ ܦܝܠܠܐܬܝܣ. Ce n'est donc pas une apologie du *Philalèthe*, ouvrage de Sévère.

[3] *Vat.* 139, 62 *b*. Cfr F. DIEKAMP, *op. cit.*, p. XLIX.

[4] *Vat.* 139, 63 *a*.

ܕܩܘܪܝ ܐܝܟ ܠܣܗܕܘܬܐ ܡܫܚܠܦܬܐ ܗܘ ܕܬܪܬܝܢ ܟܝ̈ܢܐ . ܘܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܘܠܐ ܡܝܘܬܐ . ܗܝܟܠܐ ܕܝܢ ܚܫܘܫܐ ܘܡܝܘܬܐ ܡܬܟܪܙܢܐ ܡܢܗ c'est-à-dire : « *de saint Cyrille, archevêque d'Alexandrie, témoignages divers dans lesquels on peut voir la différence des deux natures, et que le Dieu Verbe est proclamé par lui impassible et immortel, le temple, au contraire, passible et mortel* [1]. » Une fois commencée [2], la discussion des « chapitres » se poursuit sans interruption. Sévère reste fidèle au programme qu'il s'est tracé : sa méthode consiste le plus souvent à remettre ces extraits des œuvres de saint Cyrille dans leur contexte ou à les interpréter d'après des passages empruntés à d'autres écrits du même docteur. D'ordinaire, il discute séparément les chapitres ; parfois cependant, pour l'un ou l'autre motif dont il rend compte, il en examine une série à la fois [3]. Chacun de ceux qui sont examinés à part est repris entièrement et introduit sous l'indication : *Chapitre n° ... de l'adversaire ; de saint Cyrille, de...* (indication de la source), et suivi de la mention : *Apologie de ceci,* introduisant à son tour la critique de Sévère. Le manuscrit, fortement mutilé, cesse *ex abrupto* au folio 156, au milieu d'un passage illisible, après l'apologie du chapitre C, et, vraisemblablement, au cours de celle du chapitre CI.

Il semble difficile d'hésiter sur le contenu du manuscrit. Le copiste a cru transcrire le *Philalèthe* de Sévère : le titre courant qu'il a répété de dix en dix folios en fait foi. Le nom du livre, dit d'ailleurs l'auteur lui-même, c'est *Cyrille* ou *Philalèthe* [4]. Et en effet, Sévère n'y présente pas la défense d'un de ses ouvrages précédents, mais celle des 244 chapitres de saint Cyrille qu'on lui objecte. Quant au recueil qui les contient et que Sévère a d'abord pris la peine de transcrire en entier, ce n'est pas une attaque d'un

---

1 *Vat.* 139, 88 *b*.

2 *Vat.* 139, 89 *d*.

3 C'est le cas pour les chapitres V-VII (*Vat.* 139, 93 *d*), XXI-XXVIII (*ibid.*, 114 *a*), XXXVII-XL (*ibid.*, 124 *d*), XLVI-XLIX (*ibid.*, 130 *b*), LXIV-LXV (*ibid.*, 139 *b*), LXXVI-XC (*ibid.*, 148 *a*).

4 *Vat.* 139, 62 *b*. Sèvère appelle ici *Philalèthe*, en un sens restreint, la critique du recueil par opposition au recueil lui-même. Cela ne veut pas dire que celui-ci ne faisait pas corps avec le *Philalèthe* ; la façon dont le recueil et sa critique se soudent (fol. 62 *a*), comme aussi la présence du titre courant « *Livre du Philalèthe, de saint Sévère* » dans les soixante premières pages du manuscrit, nous invite au contraire à l'admettre. Il semble bien que la lacune initiale du *Vat.* 139 contenait une brève introduction de Sévère, exposant les circonstances de composition et le but du livre, avant de commencer la transcription du recueil diophysite anonyme.

écrit du moine monophysite, c'est un florilège exclusivement cyrillien précédé, premièrement, de la définition du concile de Chalcédoine et, secondement, d'une mise en parallèle des formules les plus caractéristiques du Synode avec quelques passages de saint Cyrille : il répond donc parfaitement, et par son contenu, et par l'ordonnance de ses pièces, et par le titre qui introduit les 244 chapitres du florilège, au signalement très précis donné par Sévère, dans l'*Apologie du Philalèthe* (*Vat.* 140), du « livre contre lequel il avait écrit le *Philalèthe* »[1]. Quant au nom de Jean de Césarée, il ne paraît point dans le *Vat.* 139, et le *Philalèthe* semble bien ignorer le nom de celui qu'il combat, puisqu'il ne l'appelle jamais que « l'adversaire ». On ne peut s'en étonner, car la même notice de l'*Apologie du Philalèthe* nous a appris que le recueil diophysite réfuté par le *Philalèthe* était anonyme, et que, une vingtaine d'années après l'avoir discuté, le patriarche ignorait toujours le nom de ceux qui avaient collaboré à sa compilation.

L'examen du manuscrit lui-même, ainsi que la confrontation des données qu'il fournit avec la note de Sévère décrivant dans l'*Apologie du Philalèthe* du *Vat.* 140 l'ouvrage qu'il avait combattu dans le *Philalèthe*, nous ont amené à conclure que le *Vat.* 139 contient le *Philalèthe* et non pas une *Apologie du Philalèthe*. Si bien établie que paraisse cette conclusion, il ne sera pas inutile de la confirmer par ailleurs en voyant, notamment, sous quels lemmata d'autres écrits syriaques introduisent des citations de l'ouvrage que lit ce même *Vat.* 139.

Recueillons d'abord le témoignage de Sévère. En quatre endroits du *Contra Grammaticum*[2], le patriarche raille son adversaire d'avoir emprunté certains témoignages de saint Cyrille au « livre d'extraits[3] » composé par « les partisans de Nestorius, contre lequel » lui, Sévère, — il en fait les quatre fois la remarque[4], — « a écrit le *Philalèthe* ». Les chapitres ou passages utilisés portaient, dit il, dans ce florilège, les numéros CCXXXVII, CCXIV, CCXXXIV et CXCVII. Or, nous lisons les mêmes textes, et sous les mêmes indica-

[1] *Apologie du Philalethe* (*Vat.* 140, 111 *e*). Voir plus haut, p. 53.

[2] Cfr J. Lebon, *op. cit.*, p. 125, note 4. Au lieu de : « chapitre 240 », lisez : 214; ainsi porte, et avec raison, l'*Add.* 12157 (fol. 121 *b*). M. Lebon a mis à notre disposition ses photographies de l'*Add.* 12157 : qu'il veuille trouver ici l'expression de notre respectueuse gratitude.

[3] *Add.* 12157, 137 *b* : [illegible]

[4] *Add.* 12157, 117 *b*, 121 *b*, 137 *b*, 175 *c*.

tions numériques, dans le florilège du *Vat.* 139 [1] : c'est dire que la partie de ce manuscrit qui critique le recueil diophysite n'est autre que le *Philalèthe*.

Ces quatre témoignages concernent directement la première partie du manuscrit dont il s'agit d'identifier le contenu (*Vat.* 139, 3-62 *a*) ; voyons ceux qui se rapportent à la seconde, réfutation de la première (*Vat.* 139, 62 *a*-156). Nous les empruntons à l'*Apologie du Philalèthe* du *Vat.* 140. Comme celle-ci se donne pour mission, nous l'avons dit, de montrer que le patriarche n'a pas défendu dans son *Philalèthe* les idées des Julianistes, elle cite, pour les analyser, d'importantes sections de l'ouvrage incriminé ; celles-ci s'étendent fréquemment, avec le chapitre cyrillien objecté, à toute la justification qui en avait été présentée. Or, ces sections se retrouvent intégralement dans la seconde partie du *Vat.* 139 : malgré l'état de mutilation et de mauvaise conservation des deux manuscrits, nous avons pu en relever et en identifier treize [2]. Ce seul fait suffirait à mettre un titre sur la pièce du *Vat.* 139 qui les contient. En effet, puisque, après avoir annoncé son intention de défendre le *Philalèthe*, le dernier traité du *Vat.* 140 cite treize longs passages dont il justifie ensuite la doctrine, il faudra appeler *Philalèthe* la seconde pièce du *Vat.* 139 d'où ils ont été extraits. Mais il y a plus : quatre de ces citations sont introduites sous des références explicites qui ne laissent place à aucune confusion. Les deux premières, par exemple, sont dites empruntées « aux portes extérieures du *Philalèthe* » [3], et, de fait, elles se retrouvent dans le *Vat.* 139 à l'endroit où Sévère critique le titre du florilège, avant de passer à la discussion des citations qui le composaient. Deux autres [4], au lieu de s'étendre à toute l'apologie des chapitres LII et LXIV qu'il s'agit en cet endroit de justifier, n'en reprennent qu'une partie ; écoutons en quels termes Sévère s'excuse de n'apporter que des citations incomplètes : « Nous ne citons ici que ceci pour éviter l'abondance des discours inutiles. Celui qui le veut lira, *dans le Philalèthe*, et le chapitre pour lequel j'avais fait cette apologie, et les paroles qui suivent ce chapitre [5]. »

---

[1] Respectivement, aux folios 60 *b*, 55 *c*, 59 *c*, 51 *b*.

[2] *Vat.* 140, 112 *b-c* (*Vat.* 139, 88 *b-d*) ; 112 *c-d* (89 *b-c*) ; 112 *d* (89 *c-d*) ; 113 *a-b* (92 *b-d*) ; 113 *b-c* (93 *c-d*) ; 113 *c-d* (93 *d*) ; 113 *e-f* (114 *a-c*) ; 114 *a-c* (127 *c*-128 *b*) ; 114 *d*-115 *b* (129 *c*-130 *b*) ; 116 *b-c* (131 *d*-132 *a*) ; 116 *d* (138 *d*-139 *a*) ; 116 *e-f* (143 *c-d*) ; 117 *a-b* (144 *a*).

[3] *Vat.* 140, 113 *a*.

[4] *Vat.* 140, 116 *b*, 116 *d*.

[5] *Vat.* 140, 116 *b*, à propos du chapitre LII. Sévère fait une remarque analogue touchant le chapitre LXIV et son apologie, au folio 116 *d*.

Enfin, au témoignage de Sévère, ajoutons celui de la littérature syriaque postérieure. Les chaînes dogmatiques des *Add.* 12155 et 14532 du British Museum citent trois passages qu'elles rapportent à des parties du « *Philalèthe* » qu'elles prennent soin de déterminer de façon très précise. Or, nous en lisons la texte dans le *Vat.* 139, aux endroits spécifiés par les lemmata des deux manuscrits [1]. La tradition manuscrite postérieure connaît donc, elle aussi, la réfutation du florilège anonyme du *Vat.* 139 sous le nom de *Philalèthe*.

Arrivés au terme de notre étude des sources syriaques relatives au *Philalèthe* et à l'*Apologie du Philalèthe*, la conclusion suivante nous paraît s'imposer. Il a existé une *Apologie du Philalèthe*, composée par Sévère : c'est une œuvre de polémique antijulianiste, et elle se trouve, en traduction syriaque, dans le *Vat* 140 ; avec la *Doctrina Patrum*, on peut l'appeler, sans autre détermination : l'*Apologie du Philalèthe*, car, d'après les documents connus à ce jour, Sévère n'a pas composé deux justifications successives de la doctrine du *Philalèthe*. Quant au *Vat.* 139, il renferme, non pas une *Apologie du Philalèthe* incluant et réfutant une attaque de Jean de Césarée contre le *Philalèthe*, mais le *Philalèthe* lui-même, qui reprend et réfute un recueil diophysite anonyme, notablement plus ancien, et comprenant, comme partie maîtresse, un florilège cyrillien de 244 extraits ou chapitres. L'examen du manuscrit, les témoignages répétés de Sévère et ceux de la tradition syriaque postérieure sont unanimes à l'attester [2].

---

[1] *Add.* 12155, 40 *c* ; *Add.* 14532, 6 *c* : *De lui* (= *Sévère*), *du début du Philalethe* (= *Vat.* 139, 64 *a*) ; 2) *Add.* 12155, 39 *d* ; *Add.* 14532, 4 *b-c* : *De lui, du Philalèthe, de la réfutation de la définition de Chalcédoine, de la réfutation du chapitre* II, *après le témoignage de saint Cyrille* (= *Vat.* 139, 79 *b-c*) ; 3) *Add.* 12155, 39 *d* : *De saint Sévère, du Philalethe, de la réfutation du chapitre* II (= *Vat.* 139, 79 *c*). Le texte des deux dernières citations, que rien ne sépare dans le *Vat.* 139, est apporté deux fois *per modum unius* par l'*Add.* 12155 (139 *d*, 147 *a*), et rapporté au « *début du Philalèthe* ».

[2] On voit, d'après ceci, ce qu'il faudrait penser du *Ven. Marc.* 165. Autant que nous en puissions juger par la description de F. Diekamp (cfr J. Lebon, *op. cit.*, p. 132, note 2), il contient le florilège cyrillien du *Vat.* 139, et il le fait précéder, lui aussi, de la définition du concile de Chalcédoine et d'une *ἀντιπαράθεσις* des formules du Synode et du docteur. C'est dire que nous rejetons l'attribution à Jean de Césarée, faite par F. Diekamp (*op. cit.*, p. XLVIII-LI, et p. 166, 168), des sections X et XII du chapitre 24 de la *Doctrina*. — F. Diekamp a compté 230 citations dans le manuscrit de Venise ; les mots *καὶ μεθ' ἕτερα* du folio 24 v° indiquent-ils une lacune, et une lacune intentionnelle ? La section Κυρίλλου φωναί... παρίστησι δόξαν traduit le début du *Philalethe* (*Vat.* 139, 62 *b*) : faut-il en conclure que le *Ven. Marc.* 165 dérive d'un manuscrit du *Philalethe* ? N'ayant pas vu le manuscrit, nous ne

Il est cependant nécessaire de revenir sur les opinions que nous avons combattues et d'examiner les raisons, à notre sens non fondées, qui ont pu leur donner naissance. Résumons-les brièvement. Tout d'abord, le *Catalogus* des Assemani, décrivant le *Vat.* 139, y voit l'*Apologie* de Jean de Césarée pour *le concile de Chalcédoine*, suivie de sa réfutation, le *Philalèthe*[1]. En rapportant à Jean de Césarée certaines pièces du chapitre 24 de la *Doctrina Patrum*, F. Diekamp ne faisait qu'utiliser les renseignements du *Catalogus* sans les contrôler[2]. Le cardinal Mai avait fait de même, avant lui, en publiant des fragments inédits de saint Cyrille extraits, disait-il, d'un manuscrit du Vatican contenant l'*Apologie* de Jean de Césarée *pour le concile de Chalcédoine*[3]. Enfin, M. J. Lebon, s'opposant à ces trois auteurs, supposait que le *Vat.* 139 contenait une attaque du *Philalèthe* par Jean de Césarée, — tout à fait indépendante de l'*Apologie pour le Concile de Chalcédoine*, — et la réponse à cette attaque, à savoir l'*Apologie du Philalèthe* dont il avait admis par ailleurs l'existence[4]. Nous contrôlerons en premier lieu la valeur de la description du *Vat.* 139 fournie par les Assemani et, ensuite, nous examinerons l'opinion proposée par M. Lebon.

---

pouvons répondre à ces questions. — P. H. Pusey signale (*S. Cyrilli in Ioannis evangelium*, vol. III, p. 476, note) un manuscrit du Caire (« Cod. monasterii S. Catharinae, Cahirae »), dont le texte est parallèle à celui du *Ven. Marc.* 165, et qui est, comme celui-ci, du XVIe siècle. C'est d'après ces deux manuscrits qu'il a publié (*ibid*, p. 476 et suiv.) le texte grec des fragments des œuvres de saint Cyrille traduits du syriaque par Mai (*Nova Patrum Bibliotheca*, t. II, p. 445-451). Pusey remarque qu'aucun des deux manuscrits n'attribue le florilège à Jean de Césarée.

[1] T. III, p. 221-222.

[2] *Doctrina Patrum* (édit. Diekamp, p. XLVIII et suiv).

[3] *Nova Patrum Bibliotheca*, t. II, p. 445 et suiv. = PG, LXXVI, 1427 et suiv. Les fragments I-XV, XVI-XX, XXI-XXVI, XXVII-XXIX de Mai sont les chapitres LXXVI-XC, CLXXXI-CLXXXV, CLXXXVII-CXCII, CXCIV-CXCVI du florilège diophysite (*Vat.* 139, 21 *b*-28 *c*, 48 *c*-49 *c*, 49 *c*-50 *c*, 51 *a-c*). La *Iohannis Caesariensis notatio* (*Nova Patrum Bibliotheca*, t. II, p. 453 = PG, LXXVI, 1449, A), inexactement traduite d'ailleurs, renferme plus probablement deux notes de copiste qu'une annotation du compilateur (*Vat.* 139, 50 *d*); le « fragmentum » dont elle parle est le chapitre CXCIII du florilège; le titre « *Iohannis Caesariensis notatio* » n'a, naturellement, aucun correspondant dans le texte syriaque. Les fragments XXX-XXXI, « *ex Philalethe* », sont traduits du *Philalèthe* (*Vat.* 139, 67 *a*, 67 *b*). Mai dit ailleurs de façon explicite (*Nova Patrum Bibliotheca*, t. IX, p. 150, note 4 = PG, XXVI, 1433, note 15) que la réfutation de l'*Apologie* de Jean de Césarée *pour le concile de Chalcédoine* portait, comme autre titre, celui de *Philalèthe*.

[4] *Op. cit.*, p. 127 et suiv.

Nous nions donc que Jean de Césarée ou son *Apologie pour le concile de Chalcédoine* aient à voir quoi que ce soit, aussi bien avec la compilation du recueil dioplysite du *Vat.* 139, qu'avec l'origine du travail critique qui lui fait suite dans le même manuscrit. Les Assemani, toutefois, en décrivant ce codex dans leur *Catalogus* [1], ne paraissent avoir aucun doute sur la légitimité de l'opinion contraire. D'après eux, le *Philalèthe* réfute l'*Apologie* de Jean de Césarée *pour le concile de Chalcédoine*. Ils donnent même, en syriaque, le titre de l'ouvrage du Grammairien : *Apologia Ioannis episcopi Caesareae contra Monophysitas ex libro* (sic) *sancti Cyrilli testimonia* 244 [2].

Il est aisé d'assigner la raison qui a porté les Assemani à identifier la première pièce du manuscrit avec l'ouvrage de l'évêque de Césarée. La suite de leur description fournit à ce sujet toutes les indications désirables. En effet, après avoir commenté le titre du *Philalèthe* et cité ses premières lignes, ils identifient le texte qu'ils ont sous les yeux (*hic Severi Libellus*) avec l'ouvrage de Sévère cité par le concile de Latran de 649 sous le lemma : ἐκ τῶν κατὰ Ἰωάννου ἐπισκόπου Καισαρείας Παλαιστίνης [3], et avec celui qu'au témoignage d'Anastase le Sinaïte [4], Sévère composa pour réfuter l'*Apologie du concile de Chalcédoine* présentée par Jean le Grammairien, évêque de Césarée [5]. Or, pour Anastase, cet ouvrage de Sévère n'est autre

---

[1] Les exemplaires de cet ouvrage n'étant pas communs, nous reproduisons les passages qui nous importent, d'après la copie photographique que M. S. G. MERCATI a bien voulu exécuter à notre intention. *Catalogus*, t. III, p. 221 : « I. JOHANNIS CÆSAREÆ EPISCOPI, *adversus Monophysitas*, *Apologia pro Sacro Concilio Chalcedonensi*. ܡܦܩ ܒܪܘܚܐ ܕܝܘܚܢܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܩܣܪܝܐ [illegible] (sic) [illegible] fol. 1. Deest initium Prologi. Incipit Codex ab iis verbis ܐܢܐ [illegible] (sic) [illegible] Ubi Johannes praemissis Symbolis, *Nicæno, et Constantinopolitano*, ad ostendendum, duas esse in Christo Domino naturas, unione hypostatica in una persona unitas, sine confusione, sine mutatione, et sine commistione, adducit ex S. Cyrillo Alexandrino Authores numero CCXLIV. Desinit fol. 62, in haec verba [illegible].... *Hucusque Capitula*... II. *S. Severi Presbyteri, et Abbatis Monasterii in Palestina* (sic), *qui postmodum fuit Patriarcha Antiochiæ*, Liber inscriptus *Philalethes*, seu Responsio ad Apologiam praefati Johannis Episcopi Cæsareæ... ».

[2] Le titre syriaque ne correspond pas au titre latin ; c'est une raison de plus, pour le lecteur du *Catalogus*, de croire qu'il est original.

[3] Cfr MANSI, t. X, 1116.

[4] *Hodegos*, cap. VI (PG, LXXXIX, 102, D-104, A).

[5] *Catalogus*, t. III, p. 222 : « Tom. VI. Concil. Labb. edit. Paris. pag. 315. citatur hic Severi Libellus *adversus Johannem Episcopum Cæsareæ Palæstinæ* ». Anastasius quoque Sinaita in Hodego, ... cap. VI ... de eodem Severi

que le *Philalèthe*, car l'auteur de l'*Hodegos* ne distingue pas le *Philalèthe* du *Contra Grammaticum*[1]. On voit se qui s'est passé : s'inspirant d'Anastase, les Assemani n'ont pas évité la confusion dans laquelle il était tombé[2]. Leur erreur est d'ailleurs très excusable. Ils n'avaient pas les moyens de contrôler les renseignements d'Anastase, puisque le fonds vatican ne renfermait aucun manuscrit du *Contra Grammaticum* ; on sait que le troisième livre de cet ouvrage fut seulement apporté en Europe au XIX[e] siècle, parmi les manuscrits acquis pour le British Museum (*Add.* 12157 et 17210-17211). Dans ces conditions, trouvant dans le *Vat.* 139 une pièce qui se présentait comme le *Philalèthe*, — et qui l'est en réalité, — précédée d'un florilège diophysite qu'elle réfutait, il leur eût été difficile d'éviter d'identifier ce dernier avec l'*Apologie* de Jean de Césarée qu'Anastase décrivait comme un ouvrage rempli de citations patristiques attaqué par Sévère dans le *Philalèthe*[3].

Il y a cependant quelque chose d'étrange dans la description du *Vat.* 139 par le *Catalogus*, à savoir, le titre syriaque qu'elle donne au recueil diophysite dont nous parlons : *Apologia Ioannis Caesareae contra Monophysitas*. La présence de ce titre est, en effet, absolument inconciliable avec les renseignements précis et formels que fournissent et l'examen du manuscrit auquel nous nous sommes livré, et les témoignages répétés de Sévère. A s'en tenir à ces deux sources de renseignements, ce recueil est « le livre contre lequel Sévère a écrit le *Philalèthe* » ; or, le patriarche le dit en propres termes, « le livre contre lequel il a écrit le *Philalèthe* » était anonyme, et au lieu d'en être l'auteur, Jean de Césarée avait pu l'utiliser comme un

---

adversus Johannem Cæsareensem libro sic scribit : « Post aliquot igitur annos ... Severus patravit. » [Cfr PG, LXXXIX, 102, D-104, A]. Haec Anastasius, errore quidem veniabili, dum ait, Severum scripsisse *adversus Johannem Cæsareensem*, postquam Patriarcha Antiochiæ jam factus, propter haeresim coactus fuit e Syria in Ægyptum profugere. Atqui ex ipso Libri a Severo compositi titulo manifestum fit, id operis a Severo lucubratum fuisse, dum adhuc Presbyter et Monachus in Cœnobio Palæstinæ esset. »

[1] *Hodegos*, cap. VI (PG, LXXXIX, 102, D et suiv.). Sur cette question, voir J. LEBON, *op. cit.*, p. 123, 133.

[2] Décrivant la dernière pièce du *Vat.* 140, ils écrivent encore (*Catalogus*, t. III, p. 232) : « In hac Dissertatione Severus Apologiam texit pro Philalethe a se conscripto adversus Johannem Episcopum Cæsareensem... ».

[3] Les ASSEMANI n'ont pas indiqué en quel endroit du *Vat.* 139 ils auraient lu le fragment des œuvres de Sévère contre Jean de Césarée cité par le concile de Latran. Ils l'y eussent probablement cherché en vain ; c'est dans la partie subsistante du *Contra Grammaticum* qu'il y aurait espoir de le retrouver.

document notablement plus ancien. L'autorité d'un témoignage aussi précis, émanant de l'auteur même du *Philalèthe*, est telle que, si le *Vat.* 139 portait vraiment le titre donné par les Assemani, il faudrait, croyons-nous, mettre en question l'autorité du manuscrit sur ce point.

Mais ce titre n'existe pas dans le manuscrit, ni en tête ni ailleurs. Nous l'avons dit, le codex est mutilé au début ; il ne porte en fait de titre que le titre courant : *Livre du Philalèthe, de saint Sévère*, qui affecte l'ouvrage dans toutes ses parties. Les Assemani auraient-ils eu entre les mains un manuscrit plus complet ? On peut établir la négative : ils n'ont jamais vu le folio 1, auquel ils rapportent le titre dont nous contestons l'exactitude. En effet, ils se servaient de la pagination actuelle, — dont ils sont d'ailleurs probablement les auteurs, — qui compte les 154 folios du manuscrit de 3 à 156 : on s'en aperçoit au fait qu'ils placent la fin du recueil et le commencement de sa réfutation au folio 62, indication encore exacte aujourd'hui, et non pas au folio 60, comme ils l'eussent fait s'ils avaient compté les folios de 1 à 154. Ils déclarent, d'autre part, que le manuscrit qu'ils décrivent est amputé de deux folios au début, et nous constatons que l'incipit qu'ils ont lu est l'incipit actuel [1]. Il suit de là que, pour les auteurs du *Catalogus* eux-mêmes, le folio 1, et dès lors son titre, étaient purement fictifs, et que leur description du *Vat.* 139 restitue un titre qu'ils ne lisaient pas dans le codex décrit.

Mais sur quelle base les Assemani ont-ils opéré cette restitution ? Est-ce d'après un texte parallèle ? Il ne le semble pas. En pareil cas, ils ont l'habitude d'y renvoyer [2]. De plus, dans le cas présent, le fonds du Vatican qu'ils inventoriaient ne leur en fournissait aucun. Enfin, rien ne laisse soupçonner qu'ils aient eu recours à des manuscrits d'autres fonds. Dès lors, étant donné d'une part, l'absence de toute attestation manuscrite justifiant cette restitution, et, de l'autre, la précision des témoignages de Sévère en sens opposé, il faut bien admettre, à notre avis, que leur restitution n'était qu'une conjecture avancée, pour une moitié (*Apologia Ioannis episcopi Caesareae contra Monophysitas*), d'après les données erronées

[1] Les Assemani ont seulement restitué, mais sans avertissement, le mot ܡܫܝܚܐ avant ܝܫܘܥ, d'après le texte de la Peshitto, qui leur revenait naturellement à la mémoire ; par contre, ils n'ont pas remarqué que les premiers folios traduisaient la définition du concile de Chalcédoine.

[2] Voyez, par exemple, leur description des *Codices syriaci* 107 et 108, 140 et 255.

d'Anastase le Sinaïte, et pour l'autre (*ex libro sancti Cyrilli testimonia* 244), d'après celles du manuscrit. Or, on a vu que cette conjecture n'était pas fondée.

En l'absence de toute indication explicite sur le caractère conjectural de cette restitution, le lecteur du *Catalogus* est porté à croire que les Assemani avaient lu le titre syriaque en tête du manuscrit. Toutefois, à s'en tenir strictement aux termes de leur description, ils n'affirment nullement la chose. En effet, c'est seulement *après* avoir parlé du folio 1, sur lequel se trouverait le titre du recueil, qu'ils disent que le manuscrit commence *ex abrupto*. D'ailleurs, le lecteur qui aura à la fois sous les yeux le *Catalogus* et le codex ne pourra s'y tromper. Il s'apercevra tout d'abord que celui-ci ne comporte pas de folios numérotés 1 et 2 ; ensuite, il conclura, à la faveur des observations que nous faisions tantôt, que le folio 1 était purement fictif dans l'esprit des auteurs du *Catalogus*, et que, dès lors, le titre syriaque que la description y rapporte n'a que la valeur d'une conjecture. Nous ne nierons pas cependant que la lecture de la seule description du codex induira presque nécessairement en erreur quiconque n'aurait aucun bon motif de trouver ce titre absolument hors de propos [1].

On en conviendra sans doute, la restitution des Assemani n'était guère heureuse. Provoquée par une méprise d'Anastase le Sinaïte, qui n'avait pas distingué le *Philalèthe* du *Contra Grammaticum*, elle devint à son tour cause de nouvelles erreurs. C'est sur la foi de leur *Catalogus* que Mai, utilisant le florilège du *Vat.* 139, présenta comme extraits de l'*Apologie* de Jean de Césarée *pour le concile de Chalcédoine* les fragments inédits de saint Cyrille qu'il publiait « d'après un manuscrit du Vatican ». Trompé par le titre ainsi restitué, F. Diekamp attribua à Jean de Césarée les fragments de la *Doctrina Patrum* qu'il retrouvait traduits dans le *Vat.* 139. M. Lebon y fut également trompé, car ce sont « les renseignements... de la description du Cod. syr. 139 » qui le mirent sur la voie d'une conjecture que nous n'avons pu vérifier [2].

Il nous reste à voir d'où sont extraites les diverses citations que

---

[1] D'une manière générale, d'ailleurs, on aurait tort d'exagérer l'exactitude du *Catalogus ;* il a besoin d'être contrôlé. Trop heureux d'utiliser ses indications, suffisamment précises et développées, on ne songe pas à faire grief à ses auteurs d'avoir, parfois (par exemple, p. 232, à propos de la dernière pièce du *Vat.* 140), donné une description inexacte des pièces qu'ils analysaient, pour s'être contentés de les lire *per summa capita.*

[2] *Op. cit.*, p. 129.

M. Lebon alléguait pour établir l'existence d'une *Apologie du Philalèthe* où il allait reconnaître bientôt un ouvrage de polémique antichalcédonienne, conservé, supposait-il, dans le *Vat.* 139. Il citait, premièrement [1], les fragments inédits de saint Cyrille extraits par Mai, « ex codice syriaco vaticano » d'une « *Severi Antiocheni Apologia pro opere suo quod inscribitur Philalethes* », et, en second lieu, un texte de la *Doctrina Patrum* attribué par ce florilège à Sévère « dans l'*Apologie pour le Philalèthe*, à propos du chapitre CXLIII ». Or, toutes ces citations sont empruntées à l'*Apologie du Philalèthe* (*Vat.* 140) contre les Julianistes [2].

En troisième lieu, M. Lebon faisait appel aux fréquentes mentions d'une *Apologie du Philalèthe* rencontrées dans les manuscrits syriaques du British Museum [3]. Il n'en avait pas le texte sous les yeux et se bornait à une référence au *Catalogue* de Wright ; celui-ci, en effet, les rapporte toutes à l'*Apologie pour le Philalèthe*, tantôt sous le titre syriaque ܡܢ ܡܦܩ ܒܪܘܚܐ ܕܦܝܠܠܝܬܝܣ [4], et tantôt sous la mention : « Apology for the Philalethes [5] ». Qu'en est-il ?

L'examen des sources nous permet de faire une double constatation. La première, c'est que les lemmata de Wright sont inexacts : ils renvoient à onze citations différentes que les manuscrits introduisent, non pas sous le lemma : « *de l'Apologie du Philalèthe* », mais sous l'indication : « *de l'apologie du chapitre n°... du Philalèthe* [6] ».

---

[1] *Op. cit.*, p. 128.

[2] Les fragments XXXII et XXXIII de Mai (*Nova Patrum Bibliotheca*, t. II, p. 454 = PG, LXXVI, 1450) ont été traduits sur le *Vat.* 140, 125 *a*, 135 *d*. Le fragment cité par la *Doctrina Patrum*, chap. 20, IX (édit. Diekamp, p. 128) correspond au *Vat.* 140, 130 *f*-131 *a*.

[3] *Op. cit.*, p. 128.

[4] *Catalogue*, p. 926, 935, 943, 944.

[5] *Catalogue*, p. 957, 968.

[6] En voici la teneur exacte : 1) *Add.* 12155, 43 *d* ; *Add.* 14533, 33 *a* : *de lui, de l'apologie du chapitre* XLII *du Philalethe* ; 2) *Add.* 12155, 144 *d* : *Il écrit ceci dans l'apologie du chapitre* LXXIII *du Philalethe* ; 3) *Add.* 12155, 39 *d* : *de lui, de l'apologie du chapitre* XCV ; 4) *Add.* 12155, 138 *a* : *dans l'apologie du chapitre* CII *du Philalèthe* ; 5) *Add.* 12155, 43 *d* : *Add.* 14533, 33 *a* : *de saint Sévère, de l'apologie du chapitre* CII *du Philalethe* ; 6) *Add.* 12155, 39 *d* : *de lui, de l'apologie du chapitre* CIV ; 7) *Add.* 12155, 39 *d* : *de lui, de l'apologie du chapitre* CXLVI ; 8) *Add.* 12155, 82 *c* : *Add.* 14532, 84 *b* : *de saint Sévère, de l'apologie du chapitre* CLXXV *du Philalethe* ; 9) *Add.* 12155, 38 *c* ; *Add.* 14532, 1 *c* : *de saint Sévère, de l'apologie du chapitre* CLXXXI *du Philalèthe* ; 10) *Add.* 12155, 145 *a* : *dans l'apologie du chapitre* CLXXXVI *du Philalethe, il écrit...* ; 11) *Add.* 12155, 39 *b*, 139 *b* ; *Add.* 14532, 3 *c* : *de lui, de l'apologie du chapitre* CLXXXVII *du Philalethe*. — M. E. W. Brooks nous a aimablement communiqué le texte des citations des manuscrits de Londres renseignées par le *Catalogue* de

Deuxième constatation : les trois d'entre elles qu'il est possible d'identifier, — on verra plus loin pourquoi il est actuellement impossible d'identifier les autres, — sont empruntées à l'ouvrage que lit le *Vat.* 139, c'est-à-dire, au *Philalèthe*[1]. Le fait est d'autant plus remarquable que ces mêmes chaînes, dans le même contexte, citent le même ouvrage (*Vat.* 139) sous le nom de *Philalèthe*. L'explication de cette contradiction apparente n'est pas à chercher dans une erreur qui se serait glissée dans la tradition des chaînes syriaques, car Sévère lui-même use d'un procédé identique dans l'*Apologie du Philalèthe* (*Vat.* 140). En effet, après avoir marqué son intention de défendre le *Philalèthe* contre les Julianistes, il fait treize citations[2] de la seconde partie du *Vat.* 139 (fol. 62 *a* - 156). Or, il en rapporte trois au *Philalèthe*[3] et six à l'*apologie du chapitre n°.. du Philalèthe*[4] ; quant aux quatre autres, il les dit empruntées à l'*apologie du chapitre n°.. du Philalèthe* et, aussitôt après, au *Philalèthe*[5].

A elle seule, la comparaison de ces lemmata différents, introduisant des citations d'un même ouvrage, suggère l'idée que ces apologies de tel ou tel chapitre du Philalèthe sont des parties du *Philalèthe*, le mot « Philalèthe » étant pris en deux acceptions différentes.

Wright comme appartenant au *Philalèthe* et à l'*Apologie du Philalèthe*. Nous sommes heureux de lui en exprimer ici notre vive gratitude.

[1] Ce sont les trois premières. On en retrouve le texte dans le *Vat.* 139, respectivement aux folios 126 *c-d*, 146 *a*, 152 *a*.

[2] Nous ne parlons que de celles qu'il est possible d'identifier.

[3] *Vat.* 140, 112 *b-c*, *c-d*, *d* = *Vat.* 139, 88 *b-d*, 89 *b-c*, *c-d*. Il les rapporte aux « portes extérieures du *Philalèthe* » (cfr *Vat.* 140, 113 *a*).

[4] *Vat.* 140, 113 *a-b*, *b c*, *c-d* = *Vat.* 139, 92 *b-d*, 93 *c-d*, *d* : « apologie du chapitre IV du Philalèthe » (cfr *Vat.* 140, 113 *a*) ; *Vat.* 140, 113 *e-f* = *Vat.* 139, 114 *a-c* : « apologie pour le chapitre XXI du Philalèthe » (cfr *Vat.* 140, 113 *e*) ; *Vat.* 140, 114 *a-c* = *Vat.* 139, 127 *c*-128 *b* : « apologie pour le chapitre XLIV du Philalèthe » (cfr *Vat.* 140, 113 *f*) ; *Vat.* 140, 114 *d*-115 *b* = *Vat* 139, 129 *c*-130 *b* : « apologie du chapitre suivant (XLV) (cfr *Vat.* 140, 114 *f*).

[5] 1) *Vat.* 140, 116 *b-c* = *Vat.* 139, 131 *d*-132 *a* : « apologie du chapitre LII du Philalèthe » (cfr *Vat.* 140, 116 *b*), et : « celui qui le veut lira dans le *Philalèthe*, et le chapitre pour lequel j'ai fait cette apologie, et les paroles qui suivent ce chapitre » (cfr *Vat.* 140, 116 *d*) ; 2) *Vat.* 140, 116 *d* = *Vat.* 139, 138 *d*-139 *a* : « apologie du chapitre LXIV » (cfr *Vat.* 140, 116 *d*), et : « nous renvoyons le lecteur à la lecture du *Philalèthe* lui-même, dans lequel il trouvera et le chapitre pour lequel fut faite l'apologie et les paroles qui ont été retranchées par l'adversaire » (cfr *Vat.* 140, 116 *d-e*) ; 3 et 4) *Vat.* 140, 116 *e-f*, 117 *a-b* = *Vat.* 139, 143 *c d*, 144 *a* : « apologie pour le chapitre LXXI » (cfr *Vat.* 140, 116 *e*), et : « ayant donc dit tout ceci dans le *Philalèthe*.. » (cfr *Vat.* 140, 117 *b*).

Ces deux acceptions sont, d'après nous, les suivantes. Quand Sévère ou les chaînes renvoient au *Philalèthe* (*Vat.* 139), *Philalèthe* désigne l'ouvrage ainsi intitulé par le patriarche. Quand, au contraire, ils citent l'*apologie du chapitre n° ... du Philalèthe* (*Vat.* 139), ils renvoient à la justification faite par Sévère, dans l'ouvrage intitulé *Philalèthe*, du fragment de saint Cyrille allégué par le florilège anonyme sous le numéro d'ordre indiqué ; dans cette expression, « *Philalèthe* » n'est plus un titre d'ouvrage, mais une épithète désignant saint Cyrille par antonomase.

Cette interprétation trouve un appui solide dans les textes de Sévère. Tout d'abord, l'équivalence des termes « Cyrille » et « le Philalèthe » dans les lemmata du type « *dans l'apologie du chapitre n° ... du Philalèthe* » nous paraît clairement indiquée par la façon dont sont introduites bon nombre de citations du *Philalèthe* (*Vat.* 139) au cours de l'*Apologie du Philalèthe* (*Vat.* 140). « Mais, écrit par exemple Sévère, faisant l'apologie du chapitre XLIV du Philalèthe, j'avais montré... ; or, ce chapitre consistait en ceci : XLIVe chapitre objecté : *du même saint Cyrille, de la première lettre à Succensus* : ... *Apologie de ceci* : ... [1] ». Le chapitre XLIV du Philalèthe, c'est le XLIVe chapitre objecté, et celui-ci, à son tour, c'est le XLIVe passage de saint Cyrille apporté par le florilège dioplıysite [2], repris dans le livre appelé *Philalèthe*, et défendu de l'accusation de diophysisme [3]. On nous permettra de ne pas multiplier les exemples. Faisons plutôt appel à un passage déjà cité où Sévère établit explicitement l'équivalence des termes à laquelle nous avons recours ; le texte en est emprunté au *Vat.* 139. Sévère vient d'expliquer la méthode qu'il compte suivre dans la réfutation du recueil diophysite. « Le nom du livre, continue-t-il, c'est Κύριλλος ou Φιλαλήθης, — interprété « *Ami de la vérité* », — contre ceux qui altèrent ses textes, les tronquent et les rassemblent avec impiété, dans le but de diviser Emmanuel en le disant deux natures après l'union [4]. » Si, comme c'est le cas ici, « *Cyrille* » et « *Philalèthe* » s'équivalent, employés comme *titre* de l'ouvrage contenu dans le *Vat.* 139, il est aisé de comprendre qu'on ait pu les employer indifféremment pour désigner la *personne* même de saint Cyrille, surtout dans des contextes où il est question du *Philalèthe*, ouvrage de Sévère, mais dans lequel saint Cyrille était censé faire sa propre apologie.

---

[1] *Vat.* 140, 113 *f.*

[2] *Vat.* 139, 15 *b.*

[3] *Vat.* 139, 127 *c*-128 *b.*

[4] *Vat.* 139, 62 *b* (voir plus haut, p. 58).

Deux remarques en terminant. Puisque c'est le *Philalèthe* que citent les extraits à lemma du type « *dans l'apologie du chapitre n°... du Philalèthe* », et que le *Vat.* 139, qui contient le *Philalèthe*, ne comporte que la réfutation des 100 premiers chapitres du florilège, il est actuellement impossible d'identifier avec un texte du *Philalèthe* les 27 citations de ce type rencontrées, soit dans l'*Apologie du Philalèthe* du *Vat.* 140 (19), soit dans les chaînes syriaques (8), qui portent sur l'apologie d'un chapitre dont le numéro d'ordre dépasse le nombre 100. De ces huit citations des chaînes, il n'en est même aucune qui ait rapport à l'un des chapitres dont les 19 sections de l'*Apologie du Philalèthe* mentionnées à l'instant ont conservé la justification, en tout ou en partie.

Remarquons, en second lieu, que Wright, en abrégeant les lemmata des onze citations des chaînes syriaques, les avait gravement faussés, car les passages qu'ils introduisent n'ont aucun rapport avec la véritable et seule *Apologie du Philalèthe* (*Vat.* 140). L'unique citation qui ait trait à cette dernière, celle de la *Doctrina*, est tout autrement conçue[1] : elle renvoie à ce que « dit Sévère, dans l'*Apologie du Philalèthe*, à propos du chapitre CXLIII ». C'est tout autre chose, en effet, de citer « l'apologie du chapitre CXLIII du Philalèthe », comme le fait Sévère dans l'*Apologie du Philalèthe* (*Vat.* 140) et de citer « ce que dit Sévère dans l'*Apologie du Philalèthe*, à propos du chapitre CXLIII », ainsi que fait la *Doctrina*. Si la réfutation du recueil diophysite anonyme nous avait été conservée plus complètement, la première citation se retrouverait dans le *Vat.* 139 (*Philalèthe*) à l'endroit où Sévère justifiait le CXLIII^e extrait cyrillien contre une interprétation diophysite ; la seconde se retrouve dans le *Vat.* 140 (*Apologie du Philalèthe*)[2], à l'endroit où Sévère défend d'une interprétation favorable au julianisme les termes dans lesquels il avait autrefois voulu, dans le *Philalèthe*, garantir contre une interprétation diophysite ce même CXLIII^e passage de saint Cyrille[3]. Dans le lemma de la *Doctrina*, *Philalèthe* et *Apologie du Philalèthe* sont des titres d'ouvrages ; dans tous ceux de l'autre type, « Philalèthe » désigne la personne même de saint Cyrille, et « apologie » n'a aucune valeur spéciale. Si l'on veut

---

[1] Chap. 20, IX (édit. Diekamp, p. 128) : Φησὶ γὰρ ἐν τῇ ἀπολογίᾳ τῇ ὑπὲρ τοῦ φιλαλήθους πρὸς τὸ ρμγ´ κεφάλαιον.

[2] *Vat.* 140, 130 *f*.

[3] *Vat.* 140, 130 *b* : « Et ils allèguent l'apologie que j'ai faite pour le chapitre CXLIII et disent que là, je suis évidemment d'accord avec leur *phantasia*. »

se reporter à la description que nous avons faite plus haut de la seconde partie du *Vat.* 139 [1], on comprendra comment Sévère et les caténistes, dans le désir de préciser leurs citations du *Philalèthe*, se référèrent, suivant les divisions naturelles de l'ouvrage, au début du *Philalèthe*, à sa réfutation des chapitres du Synode, et enfin, à l'apologie ou justification de chacun des chapitres du « Philalèthe », c'est-à-dire, de saint Cyrille.

Nous n'avons fait appel jusqu'ici qu'aux citations du *Philalèthe* conservées en traduction syriaque dans des ouvrages reposant, directement ou indirectement, sur un original grec. Disons maintenant un mot de celles qui se rencontrent dans des œuvres qui nous sont parvenues en grec. Nous en avons relevé trois, dont deux dans l'*Epistola de duabus naturis adversus Severum* du moine Eustathe [2], et une dans la chaîne sur Isaïe et Ézéchiel dont Mai a publié des fragments [3]. Nous n'avons réussi à en identifier qu'une seule, la plus longue ; Eustathe la cite, sans référence plus précise, sous le lemma suivant : *πάλιν ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ τῷ ἐπιγεγραμμένῳ φιλαλήθει λέγει...* [4]. Nous la retrouvons en syriaque, dans l'*Apologie du Philalèthe* [5], au cours d'une citation que Sévère présente comme « l'apologie du chapitre CI » (du Philalèthe). Or, on s'en souvient, nous retrouvons dans le *Philalèthe* (*Vat.* 139) toutes les citations que l'*Apologie du Philalèthe* (*Vat.* 140) introduit sous un lemma de ce type, pourvu qu'elles soient rapportées à l'apologie d'un chapitre dont le numéro d'ordre ne dépasse pas C. C'est dire que, si nous ne lisons pas celle d'Eustathe dans le *Vat.* 139, cela tient uniquement à ce que, comme nous l'avons dit, le texte du *Philalèthe* cesse vraisemblablement, dans ce manuscrit, au cours de l'apologie du chapitre CI et devient totalement illisible après l'apologie du chapitre C.

Aurions-nous réussi à mettre un peu d'ordre dans une question assurément propice aux confusions ? Résumons, en terminant, les conclusions que nous croyons avoir pu établir par la consultation directe des sources. Le *Philalèthe*, composé vers 509-511 à Constantinople, pour réfuter un florilège anonyme ancien, est conservé partiellement dans deux manuscrits syriaques, comme tel dans le *Vat.* 139 et, en citations importantes, dans le *Vat.* 140 (*Apologie du*

[1] Pages 58-59.
[2] PG, LXXXVI, 920, A et 926, C.
[3] *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IX, p. 736.
[4] *Loc. cit.*, 926, C : *εἰ ὁ λόγος κατηγορεῖται ... συμβιβάζων πάγος.*
[5] *Vat.* 140, 117 *e-f*.

Philalèthe). L'*Apologie du Philalèthe*, ouvrage antijulianiste notablement postérieur à 520, se trouve, en traduction syriaque également, dans le *Vat.* 140. Jean de Césarée n'a rien à voir avec l'origine des pièces contenues dans le *Vat.* 139 : le titre que la description du codex faite par les Assemani donne à la première d'entre elles est une restitution conjecturale sans appui dans la tradition manuscrite, conjecture inspirée d'Anastase le Sinaïte, mais tout à fait malheureuse. Quant à une *Apologie du Philalèthe*, ouvrage de polémique antichalcédonienne, il ne reste rien qui, directement ou indirectement, permettrait d'en affirmer l'existence ; les trois groupes de citations auxquels on a fait appel ont trait, soit à l'*Apologie du Philalèthe*, qui est dirigée contre les Julianistes, soit au *Philalèthe* lui-même [1].

VII

Nous avons parcouru, dans les chapitres deuxième et troisième, la suite des événements de la controverse qui mit aux prises le patriarche d'Antioche avec l'évêque d'Halicarnasse. On s'en sera aperçu, ils se résument presque entièrement dans les circonstances de composition des ouvrages qui marquèrent les diverses phases de la discussion. Postérieure à la *Critique*, à la *Troisième lettre à Julien*, au *Contra Additiones* et à l'*Adversus Apologiam Iuliani*, l'*Apologie du Philalèthe* clôt la série des grands traités antijulianistes, élaborés par le docteur monophysite, dont le texte nous est parvenu. Ils sont tous antérieurs à 528 ; tous, en effet, sont contenus, au moins fragmentairement, dans le *Vat.* 140, traduit, nous l'avons dit [2], sur un original grec, à Édesse, en 528, par Paul de Callinice. Eux-mêmes sont postérieurs à toutes les œuvres de Julien que nous avons mentionnées (sauf, peut-être, à la publication de l'*Adversus blasphemias Severi* complet), si bien qu'à s'en tenir aux textes connus, rien ne suggère que la période active de la controverse entre les deux adversaires se soit prolongée beaucoup au delà de 527. Julien

[1] M. J. Lebon mentionne incidemment (*op. cit.*, p. 134, note 3) trois fragments des épîtres festales de saint Athanase que Cureton aurait extraits « de l'*Apologie du Philalèthe* (c'est-à-dire du Cod. Vat. syr. 140 [lisez : 139 ; cfr plus haut, p. 56, note 2]) ». En réalité, Cureton a édité ces fragments d'après l'ouvrage de Sévère contre le Grammairien (cfr W. Cureton, *The festal letters of Athanasius*, p. xli), qu'il lisait dans l'*Add.* 12157 du British Museum (cfr *ibid.*, p. xxxix, note 3), c'est-à-dire le *Contra Grammaticum* (*Add.* 12157, 203 *c*-204 *a* = édit. Cureton, *ibid.*, p. ܠ-ܟ).

[2] Voir plus haut, p. 13, note 6.

continua sans doute jusqu'à sa mort à défendre la doctrine de l'incorruptibilité ; mais vécut-il encore longtemps après 527 ? Il serait difficile de le dire. Une lettre de Sévère [1], dont nous ne voyons pas la possibilité de déterminer la date [2], dit que Julien a quitté la vie et devra rendre compte de ses blasphèmes devant le souverain Juge. Quelque temps après [3], Sévère n'a pas encore eu le loisir de réfuter son dernier ouvrage. Le patriarche mourut en Égypte le 8 février 538 [4]. Il est probable que Julien y termina également sa vie, mais en un lieu et à une date que nos sources ne nous permettent pas de préciser ; la lettre de Sévère à Sergius et à Marion est le dernier document qui fournisse un renseignement sur sa biographie.

---

[1] *Lettre aux évêques Jean, Philoxène, et Thomas* (édit. Brooks, vol. II, p. 349).

[2] E. W. Brooks (*ibid.*, p. 347, note 1) croit pouvoir en placer la composition avant 527. Il est vrai qu'elle est antérieure à celle qui la suit dans le recueil, et qui parle du « dernier ouvrage de Julien » non encore réfuté ; bien que cette expression ne désigne pas les *Additions*, le raisonnement de M. Brooks est encore juste, si elle désigne l'*Apologie* de Julien dont le *Vat.* 140 contient aussi la réfutation. Mais nous n'avons pu établir la chose avec certitude ; il semblerait plutôt, à certains égards, que ce « dernier ouvrage » soit les dix tomes de l'*Adversus blasphemias Severi*.

[3] Cfr *Lettre aux évêques Sergius et Marion* (édit. Brooks, vol. II, p. 358).

[4] Cfr E. W. Brooks, *Select Letters of Severus*, vol. I, p. ix.

CHAPITRE IV

AUTRES DOCUMENTS RELATIFS A LA CONTROVERSE

I. Lettres de Sévère. — II. Les écrits de Sévère contre Félicissime et Romanus. — III. Les écrits des polémistes postérieurs. La *Plérophorie* de Jean d'Antioche. — IV. Les florilèges antijulianistes syriaques. — V. Les *Chapitres* et les *Questions contre les Julianistes*. Les *Questions des Orthodoxes*. Les *Répliques de Julien*. Une pièce *Contre les Julianistes*. — VI. Les sources de cette littérature postérieure.

I

Notre histoire de la controverse de Julien avec Sévère, qui a pris forcément le caractère d'une étude littéraire, doit se compléter par l'examen d'un certain nombre d'autres documents, écrits de Sévère ou de polémistes postérieurs. Parmi les premiers, plusieurs sont contemporains des grands traités dogmatiques dont nous venons de parler, mais l'impossibilité où nous sommes de leur assigner une date précise nous a empêché d'en traiter dans les pages précédentes ; ils sont d'ailleurs réduits, sauf un seul, à l'état de courts fragments. Quant aux seconds, leur date tardive les écarterait du cadre de notre travail, mais ils y rentrent pour d'autres motifs. Écrits de réfutation, ils ont conservé, au même titre que les traités antijulianistes de Sévère, un ensemble de textes de l'évêque d'Halicarnasse. Or, d'une part, ces textes appartiennent aux ouvrages que nous venons d'étudier ; de l'autre, ils nous serviront, au livre second, à établir la nature des doctrines de Julien. C'est le double motif qui nous engage à en parler ici.

Il est regrettable, tant elle est riche en renseignements de toute nature sur les événements contemporains, que la correspondance de Sévère n'ait pas été plus complètement conservée [1]. Si, en particulier, les neuf livres de lettres que le patriarche écrivit pendant son séjour en Égypte nous étaient parvenus, nous serions mieux informés que nous ne le sommes sur le succès de la propagande exercée dans les milieux monophysites de l'Égypte et de la Syrie dans un esprit favorable ou hostile à la doctrine de Julien. Quelques-

[1] Cfr E. W. Brooks, *Select Letters of Severus*, vol. I, p. IX.

unes pourtant des lettres que nous possédons font de brèves allusions à l'évêque d'Halicarnasse ; il importe de recueillir leur témoignage.

Sévère restait en contact constant avec les évêques et moines monophysites que la persécution de Justin avait contraints de fuir en Égypte [1]. Consulté par eux sur toute chose importante qui survenait, il éclairait leurs doutes, leur traçait une ligne de conduite, encourageait leur persévérance et veillait à la pureté de leur foi. C'est là, en particulier, le but qu'il poursuit dans une lettre adressée « aux moines des saints monastères d'Orient, archimandrites, prêtres et diacres », qui venaient d'être forcés de quitter leurs couvents par « ceux qui, sans crainte, étendent leur main contre n'importe qui [2] ». La première partie de la lettre félicite les moines et les encourage ; la seconde les met en garde contre les erreurs julianistes : elle rappelle brièvement les points principaux de la doctrine de Julien, qu'elle assimile à celle d'Eutychès et de Manès ; elle fait le récit des vaines tentatives du patriarche pour ramener l'évêque à résipiscence ; elle recommande enfin aux moines de prier pour la conversion de ses malheureux partisans. Au moment où Sévère écrit, Julien, « autant qu'il l'a pu », a expédié ses ouvrages « dans le monde entier » ; il les a fait circuler, notamment, « en Palestine et en d'autres provinces », les offrant ainsi « à la dérision de ceux qui combattent pour l'impiété chalcédonienne [3] », mais les moines savent à quoi s'en tenir, car ils connaissent les écrits de Sévère sur la question. Il semble que Sévère vise ici le *Tome*, la *Critique* et la *Troisième lettre à Julien* ; la *Lettre aux moines d'Orient* daterait, dès lors, des premiers temps qui suivirent la rupture déclarée entre les deux adversaires.

---

[1] *Lettre à Sergius et Marion* (édit. Brooks, vol. II, p. 358-359).

[2] Elle a été publiée par E. W. Brooks (PO, t. XII, p. 279 et suiv.), d'après les manuscrits *Vat. syr.* 140 et 255. Contrairement à ce qu'écrit M. Brooks (*ibid.*, p. 279, note), cette lettre ne précède pas la correspondance de Sévère avec Julien dans les manuscrits de Rome ; celle-ci occupe les folios 2 *d*-20 *c* du *Vat.* 140, et les folios 162 *a*, 2 *a*-37 *a* du *Vat.* 255, tandis que la *Lettre aux moines* commence, dans ces mêmes manuscrits, respectivement aux folios 66 *c* et 160 *a* ; il est donc normal qu'elle soit absente de l'*Add.* 17200, dont la disposition suit celle du *Vat.* 140. — Le *Vat.* 255 est incomplètement décrit dans le *Catalogus* des Assemani (t. III, p. 544 et suiv.) ; c'est sans doute pour ce motif que M. Brooks n'a pas remarqué que le folio 153 du *Vat.* 255 appartient, au même titre que le folio 160, à la *Lettre aux moines*. Il correspond au *Vat.* 140, 66 *d-e*, et son texte fait suite immédiate à celui du folio 160.

[3] *Lettre aux moines d'Orient* (édit. Brooks : PO, t. XII, p. 289-290).

Deux autres lettres, dont l'une est adressée *aux évêques Jean, Philoxène et Thomas, confesseurs, sur la colline de Marda*, l'autre *à Sergius, évêque de Cyrrhus, et Marion, évêque de Sùra* [1], permettent de constater que la propagande julianiste travaille les Monophysites réfugiés en Égypte [2]. On a essayé de tromper les simples en abusant de quelques lignes des écrits du patriarche [3] ; celui-ci l'a appris, mais déclare ne pas se soucier de ces imputations calomnieuses : sa conscience lui rend témoignage de n'avoir rien dit ou fait qui fût réellement blâmable [4]. Éloigné de ceux dont il voudrait préserver la foi, il demande aux trois évêques destinataires de la première lettre d'étendre leur surveillance diligente sur « les pieux archimandrites et les dévots solitaires », pour éviter que personne ne vienne « troubler ceux qui sont trop simples avec l'affaire de l'incorruptibilité du corps de notre Dieu, Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, excitée parmi nous par Julien... [5] ». Ils feront bien, leur recommande-t-il en terminant, d'écrire « une lettre commune », une sorte de circulaire pastorale, « à tous ceux qui ont été expulsés des saints monastères, pour y condamner ceux dont le langage ne serait pas exact et les exhorter à s'attacher aux enseignements des Pères que sa faiblesse a cités [6] ». C'est sans doute à la *Critique* que ces derniers mots font allusion. Inquiet pour la foi et la paix du parti monophysite, Sévère, on le voit, prend toutes les mesures que lui permettent les circonstances pour faire échec à la propagation des idées de Julien [7].

Les florilèges antijulianistes dont nous parlerons bientôt citent

---

[1] Édit. Brooks, vol. II, p. 345-350, 350-359.

[2] Sergius et Marion sont des évêques expulsés de leurs églises (cfr Michel, *Chronique*, IX, 13 : édit. Chabot, t. II, p. 172). Le titre de confesseur donné aux trois autres les range à côté des premiers ; E. W. Brooks identifie Philoxène avec l'évêque de Dolichè ; les noms Jean et Thomas sont trop communs dans la liste des évêques expulsés (dans Michel, *Chronique, ibid.*) pour identifier avec certitude les deux autres destinataires de la lettre.

[3] Édit. Brooks, vol. II, p. 350.

[4] Édit. Brooks, vol. II, p. 350-356.

[5] Édit. Brooks, vol. II, p. 349.

[6] Édit. Brooks, vol II, p. 350.

[7] Les trois évêques se rendirent-ils au désir de Sévère ? Si l'on remarque que cette lettre a été communiquée aux évêques Sergius et Marion (cfr Brooks, *Select Letters of Severus*, vol. II, p. 351-352), on mettra naturellement en relation avec la demande exprimée par le patriarche une lettre adressée par les évêques orthodoxes Sergius, Marion, Nonnus, Thomas et Jean aux moines d'Amid et dont des fragments, conservés dans l'*Add.* 14663 (fol. 2*d*-4*d*) attaquent Julien d'Halicarnasse (cfr Wright, *Catalogue*, p. 691).

un extrait d'une *Lettre* de Sévère adressée *au prêtre Victor*[1]. Quelqu'un, « lisant avec celui-ci dans un livre du patriarche, lui avait dit qu'il ne convient pas d'appeler impassible et immortel le pain consacré sur les saints autels, qui est le corps d'Emmanuel » ; aussi, dans l'extrait cité, Sévère expose la terminologie qu'il faut adopter en la matière. Si l'on se souvient que Julien répandait le bruit dans Alexandrie que, d'après Sévère, « le corps divin qui est consacré sur les saints autels et le calice de l'alliance sont un aliment et un breuvage de corruption »[2], on pourra penser que la *Lettre au prêtre Victor* appartient, elle aussi, à la polémique antijulianiste[3].

Des raisons analogues invitent à y rattacher également une *Lettre* de Sévère *aux Édesséniens*, citée par Jean I, patriarche d'Antioche († 648) dans sa *Plérophorie* contre Julien d'Halicarnasse[4]. Sous forme d'anathèmes, les quatre extraits cités condamnent les doctrines et les formules julianistes, ou rejettent, par l'affirmation solennelle des propositions contradictoires, celles que les julianistes faisaient courir sur le compte du patriarche. Le premier, en particulier, jette l'anathème sur quiconque soutient que « le corps consacré sur les tables des églises des orthodoxes est corruptible et non pas incorruptible, saint, impassible, immortel, et dispensateur de sainteté, d'impassibilité et d'immortalité ».

Une autre lettre, *aux Constantinopolitains* celle-ci, à trait de façon plus visible à la controverse dont nous étudions le développement. L'*Add.* 12155 (fol. 200 *b-d*) en cite deux passages, dont l'un, le premier, est assez long, parmi une collection d'extraits des lettres de Sévère. Il les introduit comme suit : « *Que si Julien eût voulu confesser ce qui est droit, on lui eût abandonné le* (mot) « *corruptible* », *et ce que nous devons lui demander d'anathématiser, quand, par ruse, il appelle passible le corps. De saint Sévère, de la lettre aux Constantinopolitains*[5] .» La chaine grecque sur la *I Petri*[6] cite un

[1] *Add.* 12155, 76 *d* = *Add.* 14532, 68 *d* = *Add.* 14538, 110 *b* = *Add.* 14533, 68 *d*. E. W. Brooks l'a publié (PO, t. XII, p. 90-91) d'après l'*Add.* 12155.

[2] Voir plus haut, p. 34, et *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 70 *f*).

[3] Pour d'autres motifs, E. W. Brooks (PO, t. XII, p. 90, note) propose la date de 519-521.

[4] *Add.* 14629, 12 *b-d*. Nous ne connaissons pas cette lettre par ailleurs. Sévère, toutefois, — nous le savons par son propre témoignage, — était en rapport avec les Édesséniens (cfr J. Lebon, *Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche*, dans *Melanges Ch. Moeller*, t. I, p. 206).

[5] Voir le texte syriaque de ce titre dans Wright, *Catalogue*, p. 948.

[6] Chap. VIII (édit. Cramer, t. VIII, p. 71-72).

fragment d'une lettre de Sévère πρὸς τοὺς ἐν Κωνσταντινουπόλει ὀρθοδόξους, mais nous ignorons s'il provient de la même lettre que les deux citations syriaques. Celles-ci concluent, selon toute vraisemblance, un exposé qui a révélé le caractère dangereux et hérétique des théories de l'évêque d'Halicarnasse. Si Julien, y déclare Sévère, tout en craignant d'appeler corruptible ce qui est passible et mortel, eût consenti à confesser le Christ passible et mortel dans les souffrances et la mort, lui-même ne l'aurait pas combattu pour un mot. Ce mot, les Pères n'ont eu aucun scrupule à l'employer, mais Sévère le lui eût quand même abandonné, car ce n'est pas un mot qui sépare de la foi quand la pensée n'est pas hérétique ; mais, des gens dont la pensée même est étrangère à la foi, il faut exiger, en plus de l'orthodoxie de pensée, une rectitude de langage qui ne s'écarte en rien de la terminologie adoptée par les Pères. Julien est un phantasiaste, bien qu'il ait fait semblant d'attaquer les Manichéens [1] : ce détail, comme aussi la teneur générale de la citation, nous paraît reporter à une date assez tardive la lettre dont elle est extraite.

Citons enfin, pour achever la revue des lettres de Sévère qui renferment des allusions à la querelle julianiste, celle qu'il écrivit, entre 533 et 535, à l'empereur Justinien [2], pour décliner l'invitation qu'il en avait reçue de se rendre à Constantinople [3]. Pour se laver de l'accusation d'avoir troublé l'Égypte par ses écrits contre Julien, le patriarche proscrit y entamait une nouvelle relation de ses démêlés avec l'évêque d'Halicarnasse ; nous ignorons si ce récit nous eût appris quelque détail inconnu, car le chroniqueur a cru bon de l'abréger [4].

II

« Il y a des livres nombreux, écrit Zacharie le Rhéteur en terminant son récit relatif à l'hérésie des phantasiastes [5], (*adressés*) à Julien, à Félicissime, Romanus et ses autres partisans... ». Le chroniqueur entend parler d'écrits composés par Sévère ; en reprenant sa notice, Michel le Syrien ajoute explicitement le détail [6].

---

[1] *Add.* 12155, 200 *c*.

[2] Voir J. Lebon, *op. cit.*, p. 74-75.

[3] Dans Zacharie le Rhéteur, *Hist. eccl.*, IX, 16 (édit. Brooks, II, p. 123 et suiv.).

[4] Cfr *ibid.*, p. 130, l. 1 et suiv.

[5] *Hist. eccl.*, IX, 13 (édit. Brooks, II, p. 113).

[6] *Chronique*, IX, 27 (édit. Chabot, t. II, p. 235).

Des écrits de Sévère contre Félicissime, il ne reste que des fragments grecs ou syriaques ; ils comportaient pourtant quinze λόγοι, au moins. La *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* en cite quinze extraits, empruntés aux discours I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, XV [1], sans distinguer des chapitres dans les discours cités ; à ces quinze fragments, il faut en ajouter deux autres, du discours IV, chapitre 7, publiés par Mai [2] « d'après une chaîne du Vatican ». Les fragments syriaques sont un peu moins nombreux. Nous en relevons six [3] dans le florilège antijulianiste des *Add.* 12155, 14532, 14533 et 14538 du British Museum, deux dans d'autres florilèges [4], deux autres enfin aux chapitres 29 et 33 de la seconde partie du troisième discours de Pierre d'Antioche contre Damien [5]. Nous n'y avons rien rencontré, moins encore dans les fragments syriaques que dans les citations grecques, qui soit assez caractéristique pour déterminer à quel titre précis Félicissime a pu être rangé parmi les partisans de Julien.

Les lettres connues de Sévère ne citent pas le nom de Félicissime ; elles parlent une fois des « chiens enragés qui ont suivi le pauvre d'esprit Romanus et l'insensé Julien [6] », mais sans préciser quels rapports ce Romanus peut avoir avec l'évêque d'Halicarnasse. Au folio 161 du *Vat. syr.* 255, égaré dans ce manuscrit parmi les œuvres de Sévère contre Julien, il est question de « notre saint patriarche » (Sévère), de « l'affaire touchant Romanus de ܪܘܣܘܣ », des « doctrines honteuses de Romanus » ; le texte a malheureusement beaucoup souffert. Enfin, l'*Add.* 14538 (fol. 24 *b*) cite un fragment sous le nom de Romanus, évêque de ܪܘܣܣ. Il est possible que tout ceci ait trait à un seul et même personnage [7].

---

[1] Édit. Diekamp. Voir les références à ces divers passages, *ibid.*, p. 356.

[2] *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IX, p. 728-729.

[3] 1) du discours II, chap. 2 (*Add.* 12155, 69 *b* = *Add.* 14532, 50 *a* = *Add.* 14533, 60 *b* = *Add.* 14538, 106 *a*) ; 2) du discours VII, chap. 1 (*ibid.*, 75 *d* = 66 *a* = 67 *d* = 110 *b*) ; repris par Élie de Harran, *Lettre sur l'Eucharistie* (*Add.* 14726, 66 *b*) ; 3) du discours VII, chap. 1 (*Add.* 12155, 75 *d* = *Add.* 14532, 66 *b* = *Add.* 14533, 67 *d* = *Add.* 14538, 110 *b*) ; 4) du discours VII, chap. 1 (*ibid.*, 76 *a* = 67 *c* = 68 *a* = 110 *b*) ; 5) du discours VI, chap. 4 (*ibid.*, 77 *a* = 69 *a* = 69 *a* = 11 *b*) ; 6) sans précision (*ibid.*, 79 *a* = 76 *c* = 71 *d* = 114 *a*).

[4] 1) du discours II (*Add.* 12155, 263 *d*) ; 2) du discours I, chap. 6 (*Add.* 12155, 27 *a* ; *Add.* 14532, 116 *a*).

[5] 1) du discours III, chap. 3 (*Vat. syr.*, 108, 30 *b*) ; 2) du discours V, chap. 1 (*ibid.*, 85 *b*).

[6] *Lettre à Sergius et Marion* (édit. Brooks, vol. II, p. 356).

[7] Aux endroits cités, Sévère, le *Vat.* 255 et l'*Add.* 14538 orthographient

L'*Homilia Cathedralis* CXIX de Sévère[1] prend occasion du récit des noces de Cana pour attaquer longuement un certain Romanus (ܪܘܡܢܐ), à propos d'un livre intitulé ܣܒܠܬܐ, *Échelle* ou *Escalier*. L'homélie en cite des fragments qu'elle critique, mais ce n'est pas assez, croyons-nous, pour déterminer quelle était au juste la doctrine de leur auteur. Rahmani n'admet pas que ce Romanus soit identique au julianiste du même nom dont parle Michel le Syrien[2] : celui-ci, dit-il, était phantasiaste, tandis que celui de l'homélie, dont on ignore même s'il était ou non contemporain de Sévère, serait plutôt à rattacher au mouvement hérétique dont parle la *Chronique d'Édesse* à l'année 739 (Chr. 428), et dont les adhérents admettaient l'existence d'un péché inné à la nature. La raison nous paraît faible, car l'homélie reproche au Romanus qu'elle attaque le même manichéisme dont Sévère incriminera plus tard Julien. Quoi qu'il en soit, il est possible que le Romanus (ܪܘܡܢܘܣ) dont parle la *Lettre* de Sévère à *Théotecne*[3], antérieure à 518, et contre lequel le patriarche a écrit un « tome », soit le même que celui de l'homélie CXIX. Celle-ci en effet est, elle aussi, antérieure à 518, et Sévère semble considérer comme un contemporain le Romanus qu'il y attaque. Si, à son tour, ce personnage était identique au julianiste Romanus de la *Lettre à Sergius et Marion*, peut-être faudrait-il dire que, acquis déjà à des idées voisines de celles de Julien, il se serait rallié dans la suite à son parti[4]. Nous sommes très peu fixés, on le voit, non seulement sur les doctrines et l'activité littéraire de Romanus, mais encore sur sa personnalité elle-même.

III

Si maigres soient-ils, les renseignements que fournit la correspondance de Sévère suffisent à révéler chez lui un souci persévérant d'organiser dans le monde monophysite oriental une active propagande contre les idées de Julien. Moines ou évêques, orthodoxes d'Édesse ou de Constantinople, tous, directement ou à son interven-

---

ܪܘܡܢܐ, Zacharie ܪܘܡܢܘܣ, et Michel ܪܘܡܐܢܘܣ, mais ces divergences peuvent provenir de la différence de transcription du même terme Ῥωμανός.

[1] Édit. Rahmani, *Documenta de antiquis haeresibus* (*Studia syriaca*, fasc. IV.)

[2] *Ibid.*, p. XII.

[3] Édit. Brooks, vol. II, p. 288.

[4] A moins que Sévère n'ait rapproché les deux noms parce que Julien et Romanus se trouvaient d'accord pour défendre, par exemple, la théorie du péché de nature. — Sur ce Romanus, cfr A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 165.

tion, reçoivent des avertissements et une invitation à prendre connaissance des ouvrages où il a réuni en abondance les témoignages patristiques qui condamnent « ces nouveautés dangereuses ». A en juger par les sources monophysites postérieures, le succès de cette propagande fut grand et l'influence de Sévère sur ses partisans fut décisive contre les théories de Julien ; pendant longtemps, ses ouvrages donneront le ton à la polémique antijulianiste.

Ce sont les productions de cette littérature antijulianiste postérieure qu'il nous reste à examiner. Elles offrent pour nous un double intérêt : témoins de la continuation de la controverse sur l'incorruptibilité, elles augmentent la série des fragments que le dépouillement des traités dogmatiques de Sévère nous a permis de réunir et de distribuer entre les diverses œuvres de Julien. Du point de vue de l'histoire littéraire, elles se répartissent en trois classes, les écrits qui sont de simples florilèges s'opposant aux compositions de caractère dialectique, pour laisser place entre eux à un genre de réfutation qui tiendrait à la fois des deux précédents. Avant de nous inspirer de cette classification pour aborder l'examen des écrits anonymes et non datés, disons un mot de la *Plérophorie* de Jean d'Antioche ; c'est la seule pièce qu'un nom d'auteur nous permette de dater approximativement.

Elle est conservée partiellement et dans un seul manuscrit, l'*Add.* 14629 du British Museum[1]. Elle y est intitulée : *Plérophorie de la foi orthodoxe et apostolique, et réfutation évidente de la honteuse hérésie de Julien le phantasiaste et de ceux qui sont pris dans l'obscurité de son impiété*[2], adressée par *Jean, indigne du siège apostolique d'Antioche*[3], à ses fidèles. On y distingue trois parties[4]. La première expose la doctrine de l'auteur sur la réalité des souffrances et de la mort du Christ, et réfute « l'impiété de Julien, premier chef et fauteur » de la doctrine de l'impassibilité de la chair du Christ avant la résurrection ; elle se termine par les quatre extraits de la *Lettre* de Sévère *aux Édesséniens* dont nous avons parlé plus haut. La deuxième se propose de montrer que la doctrine de Julien combat celle des Pères, et que toutes deux sont bien telles que l'auteur les a représentées dans la première partie ; aussi se

---

[1] Fol. 5 c-24 *d*. Le manuscrit est du VIII[e] ou IX[e] siècle (Cfr WRIGHT, *Catalogue*, p. 754).

[2] Voir le titre syriaque dans WRIGHT, *Catalogue*, p. 755.

[3] Il s'agit de Jean I, ordonné patriarche d'Antioche en 630 ou 631, et mort en 648 (Cfr A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 243).

[4] *Add.* 14629, 5 *c*-11 *d* ; 11 *d*-20 *c* ; 20 *c*-24 *d* ... (incomplète).

réduit-elle à un florilège qui oppose à des extraits des œuvres de Julien un ensemble de citations patristiques. La troisième partie, enfin, veut ruiner le crédit de la secte julianiste en révélant l'illégitimité, et même l'invalidité de ses ordinations ; certains évêques julianistes auraient été ordonnés par un seul évêque, contrairement aux canons, et, en fin de compte, leur sacerdoce remonterait à une ordination pratiquée, si l'on peut dire, par un mort ! Jean d'Antioche allègue les canons conciliaires qui requièrent la présence de trois évêques pour toute consécration épiscopale ; il raconte l'histoire de la consécration frauduleuse de certains julianistes et donne enfin le dossier de cette affaire, qui se serait passée en l'année des Grecs 896 (= Chr. 585). Le dossier est incomplet, comme le manuscrit.

IV

La pièce la plus riche de la littérature antijulianiste syriaque non datée est un florilège dont quatre manuscrits du British Museum ont conservé un texte sensiblement parallèle [1] ; il n'est lui-même qu'une section d'un florilège dogmatique plus étendu portant sur divers points de doctrine et dirigé contre des hérésies diverses. C'est dans l'*Add.* 14532 qu'il est le plus complet ; il y est divisé en 123 chapitres, numérotés CXI à CCXXXIII et portant chacun un titre distinct. Un titre initial situe cette collection particulière dans l'ensemble du florilège : ce sont des *Témoignages des saints Pères contre les Julianistes*. La section parallèle de l'*Add.* 14538 avait à l'origine la même étendue, mais, actuellement, le manuscrit présente en cet endroit de larges lacunes ; de plus, le texte des folios restants est loin d'être aussi bien conservé que celui des parties correspondantes des trois autres manuscrits ; donnant au premier chapitre le numéro CXII, cette section réunit les deux suivants en un seul (CXIII) pour rejoindre, au quatrième, la numérotation de l'*Add.* 14532. Les derniers chapitres de cette collection n'ont avec les Julianistes qu'un rapport éloigné : est-ce pour ce motif que la section antijulianiste d'un troisième manuscrit, l'*Add.* 12155, s'arrête au chapitre CCIX des deux précédents ? Elle compte, celle-ci, 99 chapitres, numérotés I à C (le copiste a sauté, non pas le chapitre, mais le numéro XCIX). Enfin, l'*Add.* 14533 offre un texte

[1] *Add.* 12155 (sans doute du VIII[e] siècle ; cfr WRIGHT, *Catalogue*, p. 920), 62 *c*-81 *c* ; *Add.* 14532 (sans doute du VIII[e] siècle ; cfr *ibid.*, p. 955), 36 *a*-94 *d* ; *Add.* 14533 (VIII[e] ou IX[e] siècle ; cfr *ibid.*, p. 967), 52 *a*-72 *d* ; *Add.* 14538 (environ du X[e] siècle ; cfr *ibid.*, p. 1004), 101 *b*-119 *a*.

parallèle, mais dont la division en chapitres n'est pas poursuivie jusqu'au bout ; en outre, la disparition d'un cahier en a mutilé la fin [1]. Les quatre manuscrits présentent un texte identique, à peu de chose près, dans leurs parties correspondantes ; dès lors, le problème de leur interdépendance éventuelle n'a pour nous qu'une importance secondaire ; nous pouvons le négliger, d'autant plus que sa solution requerrait un examen attentif du texte entier des quatre manuscrits dont le florilège qui nous occupe ne constitue qu'une section.

D'un bout à l'autre de sa compilation, l'auteur n'a pas varié son procédé : après le titre du chapitre viennent les citations patristiques, soulignées parfois d'une courte réflexion. A mesure que les siècles s'écoulent, le matériel de l'argument de tradition s'enrichit [2] : aux noms des grands docteurs des IVe et Ve siècles, sont venus s'adjoindre

---

[1] *Add.* 14533, 72 *d* correspond à *Add.* 12155, 80 *d,* à *Add.* 14532, 79 *b* et à *Add.* 14538, 115 *a.*

[2] On lui fait aussi la part de plus en plus grande ; la chose est visible dans les écrits monophysites. Parmi les grands ouvrages dogmatiques de Philoxène, le traité *De Trinitate et Incarnatione* (édit. VASCHALDE, CSCO, Scriptores syri, series II, t. XXVII) et la *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. GUIDI, Atti della R. Academia dei Lincei, Memorie della classe di scienze morali, ser. III, vol. 12), se contentent de citer l'Écriture ; seul le *De uno ex Trinitate incorporato et passo* (Dissert. I et II : édit. BRIÈRE, PO, t. XV ; voir dans l'*Add.* 12164 et le *Vat. syr.* 138 les huit *dissertationes* non encore éditées) comprend un florilège patristique, mais il est relégué à la fin de l'ouvrage. La *Lettre aux moines de Senun* (*Add.* 14597, 35 *d*-91 *a*) est sans doute la seule des compositions dogmatiques de l'évêque de Mabbôgh qui intercale dans son texte quelques citations patristiques. Sévère, au contraire, brise à chaque instant son exposé pour faire place à des textes patristiques ; c'est au point qu'on se demande lequel des deux, exposé ou florilège, occupe la première place dans la pensée de l'auteur. Enfin, dans les florilèges que nous étudions, la personnalité de l'auteur a complètement disparu. Plus d'une fois, Sévère observe qu'il est impossible, non seulement d'avoir une pensée théologique plus profonde que celle des Pères, mais même d'employer un langage qui soit plus approprié que le leur aux choses divines (cfr *Critique* : *Vat.* 140, 21 *a* ; *Contra Additiones* : *Vat.* 140, 87 *d* ; *Lettre aux Constantinopolitains* : *Add.* 12155, 209 *c*). Sans doute est-ce pour avoir inspiré sa conduite de ce principe qu'il mérita lui-même de prendre place parmi eux. Pareillement, on tend à rapprocher les Pères, dont le nombre est ainsi susceptible de s'accroître, des auteurs des écrits bibliques. Sévère qualifie souvent d' « inspirés » les écrits des Pères, en particulier ceux de saint Cyrille (voir, par exemple, le *Philalèthe* : *Vat.* 139, 88 *b* ; la *Critique* : *Vat.* 140, 26 *b* ; le *Contra Additiones* : *Vat.* 140, 87 *c*) ; on ne tardera pas à assimiler, sur ce point, ses propres œuvres à celles du grand docteur alexandrin (voir, par exemple, la *Plérophorie* de Jean d'Antioche *contre les Julianistes* : *Add.* 14629, 11 *b*).

dans ces florilèges, non seulement celui de Sévère d'Antioche, qui déclarait avoir pour seule ambition de reproduire leur doctrine et d'en atteindre l'intelligence, mais aussi celui des docteurs syriens, Mar Éphrem († 373), Mar Isaac (d'Antioche, † 459/461), Philoxène de Mabbôgh († 523 ?), Mar Jacques (de Saroug, † 521); la compilation n'est donc pas antérieure à la fin du VI[e] siècle.

L'*Add.* 14529 [1] renferme un florilège beaucoup plus court, sous le titre : « *Citations* ([ܐ]ܟܪܣܝܣ : *χρήσεις*) [2] *choisies des saints Pères contre les hérésies de Julien d'Halicarnasse.* » Comme dans le précédent, la tradition syrienne a pris place à côté de la tradition grecque, mais cette fois, les textes de Julien ont été complètement écartés et l'auteur n'intercale aucun commentaire entre les témoignages qu'il compile.

V

A son florilège antijulianiste, l'*Add.* 12155 ajoute deux sections polémiques consacrées à la question de l'incorruptibilité. Bien que passablement disparates, les pièces qui les composent tirent une certaine unité du genre de réfutation adopté par leur auteur ; par certains côtés, la première section se rapproche des florilèges ; la seconde, au contraire, s'écarte complètement de ce genre littéraire pour prendre les allures d'une discussion dialoguée entre un orthodoxe et un julianiste.

La première section [3] s'intitule : *Chapitres contre les Julianistes* et porte en sous-titre : *Réfutation détaillée de ce qui a été cité plus haut en bloc.* Le début suppose manifestement qu'un recueil de textes de Julien l'a précédé. « Maintenant donc, y dit l'auteur, qu'ont été cités ensemble les nombreux blasphèmes de cet homme, pour que ceux qui peuvent y comprendre (*quelque chose*) se rendent compte de l'impiété de celui qui a osé (*proférer*) de pareilles choses, reprenons chacun d'eux et examinons-les en particulier en y opposant les paroles des Pères orthodoxes, afin qu'apparaisse à tous l'impiété de cet insensé [4]. » Quelle est cette collection de textes de Julien à laquelle l'auteur fait allusion ? Rien ne prouve que ce soient les textes recueillis par le florilège antijulianiste qui occupe une des sections précédentes du manuscrit ; il est vrai que celui-ci

---

[1] Fol. 10 *a*-26 *a*. Il est du VII[e] ou VIII[e] siècle (cfr WRIGHT, *Catalogue*, p. 918).

[2] WRIGHT (*loc. cit.*, p. 918) traduit « judgments », supposant sans doute le mot *κρίσεις*.

[3] Fol. 113 *a*-125 *d*. Voir le titre dans WRIGHT, *Catalogue*, p. 938.

[4] Fol. 64 *a*-65 *a*.

groupait en neuf chapitres (IX-XVII) la plupart des textes de Julien qu'il réfute dans la suite, mais, parmi les sept fragments que le premier des chapitres que nous étudions attribue à Julien, il en est déjà deux que le florilège ne lisait pas [1]. Nous comptons quatorze chapitres dans cette section ; les cinq premiers portent les numéros CCCCXCVI-D (de tout le manuscrit) ; chacun d'eux est introduit par un titre spécial, sauf le premier, qui n'a pas d'autre titre que celui qui annonce l'ensemble de la collection ; le sixième est précédé d'une indication qui porte peut-être, dans l'intention du compilateur, sur les neuf derniers : *De nouveau, collections résumées contre les Julianistes*. Quoi qu'il en soit, les quatorze chapitres, à propos de divers points de doctrine mis en question par la controverse julianiste, font la part égale entre les témoignages patristiques opposés aux textes de Julien et le commentaire du compilateur.

La seconde section comprend quatre pièces [2]. Les deux premières s'intitulent : *Questions contre les Julianistes* et *Questions des Orthodoxes* [3]. Les *Questions contre les Julianistes* sont au nombre de vingt ; elles sont conçues sous forme de dilemmes, que le lecteur est invité à poser à un adversaire julianiste ; affirmative ou négative, la réponse de celui-ci est immédiatement réduite à l'absurde ou donne lieu à un ou plusieurs nouveaux dilemmes successifs, qui doivent aboutir au même résultat ; parfois, un témoignage patristique vient appuyer la conclusion des raisonnements ainsi échafaudés. Nous comptons neuf nouvelles réductions à l'absurde dans les *Questions des Orthodoxes* ; les Julianistes y sont surtout considérés comme eutychiens.

La valeur doctrinale de la dialectique de ces deux pièces est mince, et l'intérêt qu'elles offrent pour l'histoire des doctrines est minime. Il en va différemment de la troisième. Intitulée : *Répliques de Julien le phantasiaste aux Orthodoxes*, elle prend la forme d'un dialogue où entrent en scène, sans autre introduction, Julien et un orthodoxe ; exposant leurs idées par questions et réponses, ils passent en revue les thèses maîtresses du système de Julien sur l'état de la nature avant et après le péché et appliquent ensuite au Christ les principes exposés. Cette longue discussion ne perd pas un instant les allures d'un calme échange de vues et d'une confrontation des deux systèmes [4] ; chose assurément étrange pour l'époque,

[1] Fragments 93, 106.
[2] Fol. 180 *c*-186 *d* (180 *c*-182 *c*-183 *a*-185 *d*-186 *d*).
[3] Voir les titres dans WRIGHT, *Catalogue*, p. 947.
[4] Quand on les a contrôlées par ailleurs, on s'aperçoit que ces quelques

elle se développe sans invectives et s'achève sans anathèmes !

Cette pièce doit être mise en rapport avec celle qu'on lit dans le *Vat. syr.* 135 [1] sous le titre : *Réfutation des blasphèmes manichéens proférés par un disciple des Julianistes qui était du bourg de Sèqra.* Cet écrit se donne comme une réponse à des « questions » qu'un julianiste aurait rassemblées dans un « livre » ; l'auteur reprend diverses affirmations de l'adversaire et en discute le bien-fondé par des arguments d'ordre rationnel ou de raison théologique. Brusquement [2], il change de tactique et se met à procéder par questions ; le julianiste y répond et la pièce s'achève sur une de ses réponses. Or, cette seconde partie ne fait que reprendre les *Répliques de Julien le phantasiaste* de l'*Add.* 12155, mais en les écourtant considérablement, et celà, en diverses fois. La comparaison des sections parallèles des deux manuscrits permet d'apporter une importante correction à tout un passage de l'*Add.* 12155 où, par suite de l'omission d'une réponse du julianiste [3], la série des questions et réponses a été déplacée d'une unité par rapport à celle des lemmata successifs ܐ et ܒ qui les introduisent, restée intacte celle-ci. Peu après le rétablissement de la correspondance exacte entre les textes et leurs lemmata [4], les deux manuscrits poursuivent la discussion, jusqu'à la fin, par des textes qui ne concordent plus. Quelle est l'origine de ces pièces ? Celle du *Vat.* 135 a-t-elle utilisé, pour réfuter le livre du julianiste qu'elle attaque, les *Répliques* de l'*Add.* 12155, les écourtant, d'une part, et y ajoutant, de l'autre ? Dépendent-elles, au contraire, toutes deux d'une même source ? On pourrait multiplier les hypothèses ; autant dire que nous ne pouvons nous arrêter à aucune.

La seconde section de l'*Add.* 12155 se termine enfin par une quatrième pièce qui porte, pour tout titre, la mention : *Contre les Julianistes* [5]. Ce sont de nouvelles escarmouches dialectiques, sous

---

pages donnent une idée plus exacte du julianisme authentique que les commentaires polémiques dont Sévère orne comme à plaisir les textes de Julien. MAI (*Spicilegium Romanum*, t. X, pars I, p. 194), après avoir traduit une partie de la *Critique du Tome*, déclare qu'il n'ira pas plus loin, et confesse sans détour que la prolixité de Sévère l'agace : « Prolixior hic auctor est quam meae occupationes ferant et ... rem eandem docte quidem, sed prope ad satietatem sus deque versat ... » !

[1] Fol. 80 *c*-87 *b*.

[2] Fol. 85 *a*.

[3] Fol. 185 *a*, vers la fin (cfr *Vat.* 135, 86 *d*).

[4] *Add.* 12155, 185 *d* (cfr *Vat.* 135, 86 *d*).

[5] Fol. 185 *d*-186 *d*.

forme de douze questions destinées à embarrasser l'adversaire. La cinquième [1] utilise la première question de la seconde pièce de cette section.

VI

Cette littérature antijulianiste postérieure à Sévère accroît d'appréciable façon la série des textes de Julien que les écrits du patriarche d'Antioche ont conservés. Parmi ceux qu'elle est seule à attester, les florilèges comptent 28 fragments qui leur sont propres, 20 qu'ils ont en commun avec les *Chapitres contre les Julianistes* et 2 avec les *Questions contre les Julianistes*; les *Chapitres*, enfin, en lisent 11 qu'on ne trouve pas ailleurs. Les formules et la doctrine qu'ils attestent concordent en tous points avec celles auxquelles les textes de Julien cités dans les œuvres de Sévère nous ont accoutumés ; toutefois, à ces critères internes, on serait heureux d'ajouter quelque garantie d'ordre externe. Est-il possible, par exemple, d'indiquer la source à laquelle ces écrits de date plus tardive ont vraisemblablement puisé ?

Seule, la *Plérophorie* de Jean d'Antioche († 648) est datée approximativement par le nom de son auteur. Toutefois, comme elle dépend probablement elle-même du florilège antijulianiste de l'*Add.* 12155 et autres manuscrits parallèles, — en effet, des 17 fragments qu'elle rapporte à Julien, il n'en est pas un seul qui ne soit dans ce florilège, — celui-ci, la pièce la plus riche en fragments des écrits de Julien, ne serait pas postérieur à la première moitié du VII[e] siècle. Les *Chapitres contre les Julianistes*, eux aussi, ont avec ce florilège des passages communs [2], mais les onze citations de Julien qu'ils ont en propre doivent provenir d'une autre source. Celle-ci leur est peut-être commune à tous deux.

Quelle est cette source ? Seraient-ce les œuvres de Julien ? Rien ne l'indique. On croirait plutôt que les textes de Julien cités dans le florilège ont été repris de seconde main à des compilations julianistes ou à des ouvrages de réfutation, au même titre que les nombreuses citations patristiques que le compilateur leur oppose ; ils étaient rares sans doute les polémistes et théologiens qui imitaient le soin de Sévère d'Antioche à citer de première main les ouvrages qu'il utilisait. Le caractère relativement tardif de la compilation favoriserait de son côté cette supposition. Mais le florilège lui-même,

[1] Comparez 186 *b* à 182 *c*.

[2] *Chapitres* (*Add.* 12155, 119 *c*) = Florilège (*ibid.*, 63 *a*) ; *Chapitres* (*Add.* 12155, 122 *b-c*) = Florilège (*ibid.*, 72 *c-d*).

semble-t-il, oriente les recherches du côté des écrits de Sévère. Fréquemment, en effet, il cite [1], et parfois sans référence aucune [2], les divers écrits antijulianistes de Sévère dont nous avons conservé le texte. De même, outre les passages de Julien qui lui sont propres, il en a onze autres qui se retrouvent mot pour mot dans ces ouvrages [3] ; or, il en est deux, au moins, qui en proviennent manifestement, car on les retrouve dans le *Contra Additiones*, l'un avec le texte qui l'introduit dans le florilège [4], et l'autre avec celui qui lui fait immédiatement suite dans cette compilation [5].

Les écrits de Sévère dans lesquels le compilateur aurait lu, éventuellement, les passages de Julien qu'il est seul à citer, nous sont nécessairement inconnus, au moins dans leur texte intégral. En effet, pour la grande majorité [6], ces textes de Julien appartiennent à des écrits non encore réfutés *ex professo* dans les ouvrages du patriarche dont on a conservé le texte, notamment, à l'*Adversus blasphemias Severi*. Sévère, nous l'avons dit, avait eu l'intention de réfuter cet ouvrage. Mais le fit-il ? Et surtout, le fit-il dans un traité exclusivement consacré à sa réfutation ? Il serait étonnant, si c'était le cas, que le fonds syriaque du British Museum, si riche en citations de tous les ouvrages antijulianistes de Sévère, n'en ait conservé aucune qui soit susceptible de lui être rapportée. C'est le moment de se rappeler que Sévère composa, vraisemblablement après ses ouvrages contre Julien, un traité contre le julianiste Félicissime. N'est-ce pas dans ce *Contra Felicissimum*, qui comprenait au moins quinze discours, que Sévère, ayant renoncé pour une raison quelconque à consacrer une réfutation spéciale à l'*Adversus blasphemias Severi*, aurait cité et combattu le « dernier ouvrage de Julien » non encore réfuté ? Le florilège antijulianiste cite le *Contra Felicissimum* [7] ; c'est là que lui et les *Chapitres contre les Julianistes* ont pu reprendre les passages de Julien dont nous ne trouvons pas

---

[1] Par exemple, aux chapitres CLXX, CLXXIII, CLXXXIV-CLXXXVIII, CXCI.

[2] Par exemple, chapitre CXCV (cfr *Contra Additiones* : *Add.* 12158, 43 *a* et suiv.).

[3] Si bien qu'il est probable que le compilateur syrien utilisait déjà la traduction de Paul de Callinice.

[4] Le fragment 22 (*Add.* 12155, 64 *a* ; cfr *Contra Additiones* : *Vat.* 140, 76 *a*).

[5] Le fragment 33 (*Add.* 12155, 74 *d* ; cfr *Contra Additiones* : *Add.* 12158, 39 *b*).

[6] Il y a quatre fragments du *Tome* (38-41), mais Sévère ne s'interdisait pas de citer le *Tome* dans des écrits postérieurs à la *Critique* ; nous savons qu'il l'a fait dans le *Contra Additiones*.

[7] *Add.* 12155, 69 *b*, 75 *d*, 76 *a*, 77 *a*, 79 *a*.

trace dans les écrits de Sévère dont nous avons le texte. Ce n'est là qu'une hypothèse, mais, déjà vraisemblable en soi, elle n'est pas absolument gratuite. En effet, le troisième des *Chapitres contre les Julianistes*[1] est consacré à la discussion d'un faux littéraire commis par Julien et Félicissime sous le nom de Pierre, évêque d'Alexandrie et martyr. Julien s'est contenté de le citer au tome II de l'*Adversus blasphemias Severi* sous cette attribution ; Félicissime a ajouté que ce texte avait été cité par Timothée (Élure) d'Alexandrie et attribué par celui-ci à Pierre d'Alexandrie. L'auteur cite le passage incriminé ; il montre ensuite, par des arguments de critique interne, qu'il ne peut provenir d'aucun des deux docteurs. Or, une citation du *Contra Felicissimum*[2], qui conclut, semble-t-il, en la résumant, une discussion sur l'authenticité d'un témoignage patristique, stigmatise la conduite de Julien et de Félicissime : tous deux ont cité faussement saint Pierre martyr, et le second, en outre, a rendu Timothée d'Alexandrie complice de la fraude. Le rapprochement est suggestif : n'est-il pas probable que les *Chapitres* se sont inspirés, tout au moins, pour rédiger la discussion critique du *chapitre* CCCXCVIII, du passage du *Contra Felicissimum* qui précédait la citation que le *Vat.* 108 fait de cet ouvrage[3]? Ce n'est là qu'un exemple, mais le cas qu'il atteste a pu se multiplier ; il est de nature, ce nous semble, à nous rassurer sur l'authenticité des citations de Julien qui n'ont été conservées que dans les productions syriaques de la littérature antijulianiste de seconde date[4].

---

[1] Chapitre CCCXCVIII (*Add.* 12155, 114 *d*-115 *a*).

[2] Discours V, chap. 1 (*Troisième discours de Pierre d'Antioche contre Damien* : *Vat. syr.* 108, 85 *c*) : « Répétant utilement ces choses, j'ai fait connaître les paroles du docteur, ... et j'ai montré clairement aux auditeurs sa saine confession qui ne se complaît pas dans les mensonges hérétiques ... qu'ils ont osé lui endosser, Julien, d'une part, ... en mettant faussement « de saint Pierre martyr », Félicissime, de l'autre, en comprenant aussi dans la fraude le vénérable Timothée... ».

[3] Le chapitre suivant (CCCXCIX : *Add.* 12155, 115 *b*-116 *c*) va reprendre un long passage de l'*Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 107 *c*-110 *c*).

[4] ANASTASE LE SINAÏTE (*Hodegos*, dans PG, LXXXIX, 235, A) parle d'un certain Ammonius d'Alexandrie, qui aurait écrit contre Julien d'Halicarnasse. Pendant son épiscopat, Sévère était en relations avec un prêtre d'Alexandrie du nom d'Ammonius (cfr E. W. BROOKS, *Select letters of Severus*, vol. II, p. 253 ; *A Collection of letters of Severus*, dans PO, t. XII, p. 294 ; t. XIV, p. 127). Le correspondant de Sévère serait-il le personnage mentionné par Anastase ?

LIVRE II

LES DOCTRINES

CHAPITRE I

L'ASPECT DOCTRINAL DE LA CONTROVERSE

I. Les sources de l'histoire doctrinale de la controverse. — II. La thèse de Julien et celle de Sévère. — III. Les grandes lignes de notre étude doctrinale.

I

Depuis les travaux de C. Walch, publiés dans la seconde moitié du XVIIIe siècle [1], l'histoire des controverses sur l'incorruptibilité du corps du Christ n'a pas sensiblement progressé. Les historiens des dogmes ont souvent parlé de Julien d'Halicarnasse, plusieurs même ont attaché à sa doctrine une exceptionnelle importance, mais sans qu'aucun d'eux ait dépouillé les pièces de la controverse qui mit cet évêque en lutte avec le patriarche d'Antioche. Walch savait par le catalogue des manuscrits syriaques de la Vaticane, alors publié depuis peu par les Assemani, que ces pièces n'étaient pas perdues, mais il se trouvait dans l'impossibilité de les atteindre. Aussi, déplorant de ne pouvoir entendre les deux protagonistes de la querelle [2], se contenta-t-il de réunir les passages que les ouvrages anciens alors publiés avaient consacrés aux « aphthartodocètes [3] ». Toutefois, mis en défiance par l'esprit polémique qui lui paraissait en avoir inspiré les auteurs, théologiens grecs ou polémistes byzantins, il n'utilisa ces sources qu'avec prudence. C'est ainsi que, malgré l'insuffisance de son information, un sens critique averti l'empêcha de donner dans les erreurs d'interprétation où tombèrent ses successeurs, et lui permit même, le cas échéant, de porter sur le fond des questions en discussion un jugement conjectural, sans doute, mais que l'étude des sources n'infirme point. Un demi-siècle après lui, J. Gieseler [4] et, plus récemment, M. Jugie [5] recoururent aux sources syriaques au cours des études qu'ils publièrent sur le julianisme, mais ce fut dans une mesure minime et des conditions

---

[1] *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien*, VIII. Teil, p. 550-639.
[2] *Ibid.*, p. 605.
[3] Ἀφθαρτοδοκῆται, partisans de l'incorruptibilité.
[4] *Commentatio qua monophysitarum veterum opiniones... illustrantur*, pars II.
[5] Article *Gaianite* (*Controverse*), dans DTC, fasc. XLV.

de travail défectueuses. Généralement, les auteurs rédigèrent leurs notices d'histoire doctrinale relatives à Julien en utilisant, sans guère y ajouter, les sources byzantines que connaissait déja Walch, mais sans toutefois imiter la réserve qu'il avait mise à accepter leur témoignage.

Les pages qui précèdent ont montré l'intérêt que l'histoire littéraire peut prendre à l'étude de la controverse julianiste. Celle-ci, pour parler d'abord des ouvrages du patriarche d'Antioche, provoqua la publication de quatre écrits d'étendue considérable, la *Critique du Tome*, le *Contra Additiones*, l'*Adversus Apologiam Iuliani* et l'*Apologie du Philalèthe* ; il faut y ajouter la *Troisième lettre à Julien* et la *Réfutation des Propositions de Julien*, dont l'objet à toutes deux, nous l'avons dit, est connexe à celui de la *Critique*. Mais ces mêmes écrits sont plus précieux encore pour l'histoire des doctrines, car ils constituent les pièces authentiques de la controverse sur l'incorruptibilité. Témoins directs de la pensée du grand adversaire de l'évêque d'Halicarnasse, ils nous ont encore conservé, par voie de citation, un nombre relativement élevé de fragments dogmatiques des œuvres de Julien.

Les ouvrages dont il a été question au chapitre précédent complètent à leur tour de façon notable les informations fournies par les écrits de Sévère ; parmi eux, signalons surtout les *Chapitres* et les *Questions contre les Julianistes*. Produits des controverses postérieures, ils se sont inspirés, constate-t-on, non seulement des ouvrages de Sévère dont nous connaissons le texte entier, mais encore d'autres écrits du patriarche, comme le *Contra Felicissimum*, dont il ne subsiste plus que quelques fragments. Eux aussi, ils ont conservé un certain nombre de morceaux des œuvres de Julien, si bien que l'étude de la doctrine de l'évêque d'Halicarnasse peut tabler aujourd'hui sur un ensemble de 154 fragments dogmatiques, fournis exclusivement, sauf un seul, par la tradition manuscrite syriaque [1]. Nous les avons réunis à la fin du volume ; au lieu d'en

[1] Les *Lettres* en ont fourni 5 (fragments 1-5), le *Tome* 44 (6-49), les *Additions* 7 (50-56), l'*Apologie* 18 (57-74), les dix discours de l'*Adversus blasphemias Severi* 55 (75-76-86-94-97-100-107-112-119-127-128, et 129), la *Disputatio contra Achillum et Victorem* 2 (130-131). Il en est enfin 23 (132-154) que les sources ne rattachent à aucun ouvrage déterminé : parmi eux, 17 sont fournis par l'*Adversus Apologiam Iuliani* (132-148), 3 par l'*Apologie du Philalethe* (149-151) et 2 par les florilèges antijulianistes (152-153) ; le dernier (154) est un témoignage pseudo-athanasien falsifié que Sévère accuse Julien d'avoir mis en circulation dans Alexandrie. — Seul, l'anathème VIII (fragment 72) a été conservé en grec par la *Doctrina Patrum* (édit. DIEKAMP, p. 313) et par les actes du concile

donner une traduction française ou latine, nous avons préféré, pour les motifs et dans les conditions exposés plus haut[1], en présenter une version grecque. C'est sur eux, ainsi que sur les ouvrages de polémique dont nous avons parlé au livre premier, que repose l'étude doctrinale qu'on va lire.

II

Dans la lettre d'accompagnement qu'il joignait au *Tome*, Julien résumait comme suit la thèse et les arguments principaux de ses adversaires[2]. Prétendant se réclamer de saint Cyrille, et croyant trouver un argument favorable à leur thèse dans la doctrine de la consubstantialité du Sauveur avec nous, ils soutenaient que le corps du Christ avait été φθαρτόν jusqu'à la résurrection; d'après eux, c'est en effet le moment de la résurrection qui avait marqué pour lui, comme il doit le marquer pour nous, le passage à un état d'ἀφθαρσία[3]. Ces lignes circonscrivent adéquatement le débat que la *Première lettre à Sévère* était destinée à ouvrir entre l'auteur du *Tome* et le chef reconnu de l'orthodoxie monophysite. Le corps du Christ avait-il été φθαρτόν ou ἄφθαρτον avant la résurrection? La question devait mettre en discussion plus d'un point de doctrine, mais elle resta toujours le centre de la controverse.

Sévère, on l'a vu, s'émut fort de la position qu'avait prise son correspondant. Les thèses du *Tome* lui parurent peu traditionnelles et, dans la même mesure, peu orthodoxes. A la vérité, elles nous déconcertent nous aussi de prime abord, héritiers que nous sommes, par l'organe d'une tradition bien des fois séculaire, de la terminologie dont le patriarche défendait l'exclusive légitimité. Il était impossible, estimait Julien, d'appeler φθαρτός et δεκτικὸς τῆς φθορᾶς

de Latran de 649 (Mansi, X, 1121, B). — Sauf les cinq fragments que nous reproduisons (1-5), la correspondance de Julien n'offre aucun intérêt doctrinal; seules, les deux premières lettres à Sévère, conservées par l'*Histoire ecclésiastique* de Zacharie le Rhéteur et la *Chronique* de Michel le Syrien, ont été publiées avec ces ouvrages, dans une recension moins fidèle que celle de Paul de Callinice (voir plus haut, p. 13, note 6).

[1] Dans notre avant-propos.

[2] *Première lettre à Sévère* (*Vat.* 140, 2 *d*).

[3] Qu'on nous permette de garder désormais aux formules doctrinales leur physionomie originale. Comme on le verra plus loin, en traduisant φθαρτός par *corruptible*, et ἀφθαρσία par *incorruptibilité*, nous risquerions d'égarer le lecteur sur un sens qu'ils n'avaient pas dans la terminologie de Julien.

celui en qui la φθορά ne s'était pas établie[1]. Partant de ce principe, il distinguait l'ἀφθαρσία au premier rang des prérogatives du Christ, dès le moment de l'union du Verbe à la chair[2]. Il reconnaissait, il est vrai, que le Verbe avait pris chair de la nature tombée sous la corruption, mais c'était pour affirmer aussitôt que cette chair, le Sauveur l'avait prise dans un état de non-corruption (ἄφθαρτον) et d'une manière qui ne relevait pas de la corruption (ἀφθάρτῳ τρόπῳ)[3]. Il concédait pareillement que le Christ avait paru φθαρτός au cours de sa vie mortelle, tout comme, au témoignage du prophète, il avait été réputé impie[4] ; mais qu'il l'eût été en réalité, en quelque temps ou en quelque manière que ce fût[5], même au temps de la passion[6], il se refusait absolument à l'admettre.

C'est surtout aux endroits où Julien s'attachait à préciser les formules qu'il convenait d'employer pour définir l'état du Christ dans les souffrances et la mort que sa terminologie, sans cesser d'être radicale, apparaissait déconcertante, disons plus, entachée d'hérésie et contradictoire dans les termes. D'une part, il confessait ouvertement la réalité de la passion du Christ, il anathématisait quiconque aurait soutenu qu'elle n'avait été qu'apparence[7], et il ne faisait aucune difficulté d'appeler παθητός et θνητός celui qui l'avait endurée[8]. D'autre part, il déclarait avec insistance que ni la mort ni les souffrances n'avaient agi dans le Christ[9], et il appelait le Sauveur ἀπαθής, ἀπαθὴς ἐν τοῖς πάθεσιν et ἀθάνατος ἐν τῷ θανάτῳ[10]. On ne pouvait penser que cette dernière formule se bornait à relever que le Verbe incarné, passible et mortel comme homme, était, simultanément, impassible et immortel comme Dieu : Julien excluait formellement cette interprétation en enseignant que c'est le corps même du Christ qui était ἄφθαρτον, ἀπαθὲς et ἀθάνατον avant la résurrection[11], et que

[1] Fragments 1, 2. — Sous les indications numériques précédées du mot « fragment », nous renvoyons, sans autre indication de source, à la liste des fragments édités à la fin du volume. Nous citerons régulièrement la traduction grecque ; le lecteur se reportera facilement au texte original, au bas duquel il trouvera les références aux sources.

[2] Fragment 58.

[3] Fragments 7, 29.

[4] Fragments 6, 91.

[5] Fragments 43, 48.

[6] Fragment 16.

[7] Fragments 1, 45, 69.

[8] Fragments 3, 27, 31, 129.

[9] Fragments 37, 59.

[10] Fragments 52 ; 57, 69.

[11] Fragments 5, 39, 45, 48.

le Verbe incarné, ἀπαθής en tant que Dieu (καθ' ἑαυτόν), l'était également en tant qu'homme (κατὰ σάρκα)[1].

Sévère résolut la question tout différemment. Julien, disait-il, avait méconnu la distinction élémentaire que l'usage établissait entre les divers sens des mots φθορά et ἀφθαρσία en les appliquant, tantôt à la corruption spirituelle et morale du péché, et tantôt à la corruption matérielle et physique que constituent les passions irrépréhensibles (ἀδιάβλητα πάθη), telles que la faim, la soif, les souffrances en général et la mort. C'est en tenant compte de cette double acception des mêmes termes que lui-même répondait à la question posée. Le Christ avait-il été ἄφθαρτος avant la résurrection? Il l'avait été certes, à supposer qu'on signifiât par là qu'il s'était toujours trouvé sans péché. Entendait-on, au contraire, parler d'impassibilité et d'immortalité, en d'autres termes, d'incapacité naturelle de souffrir et de mourir ? Sévère distinguait à nouveau. Considéré comme Dieu, le Verbe incarné n'avait jamais perdu ces prérogatives essentielles à la divinité, mais, considéré comme homme, il avait été passible et mortel, et c'était la résurrection qui l'avait constitué dans un état d'impassibilité et d'immortalité[2]. Cette solution, développée déjà dans la *Critique*, est reprise dans la *Troisième lettre*; Sévère s'y tiendra résolument dans tous ses ouvrages contre Julien et il la maintiendra constamment à la base de la discussion, l'estimant abondamment justifiée par l'Écriture et la tradition.

Dès le début également, le patriarche jugea sévèrement les thèses de son adversaire; la nature de ses critiques ne changea point avec le temps, mais il les exprima avec une réserve sans cesse décroissante. Assez tôt, nous le verrons, il en arriva à dire que les formules ἀπαθὴς ἐν τοῖς πάθεσιν, ἀθάνατος ἐν τῷ θανάτῳ, — « naturellement incapable de souffrir et de mourir », traduisait-il, — étaient impies et scandaleuses : niant la réalité des souffrances et de la mort du Christ, elles rendaient illusoire la résurrection du Sauveur, et ruinaient du même coup le fondement de la rédemption[3]. Pareil à Eutychès, Julien reprenait la thèse manichéenne de la *phantasia*[4]; il prétendait sans doute maintenir la réalité de la passion, mais cette affirmation, vide de sens dans sa bouche, avait pour seul but de

[1] Fragments 130, 131.

[2] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 9 *c* et suiv.).

[3] *Critique* (*Vat.* 140, 25 *f*, 41 *e*) ; *Troisième lettre à Julien* (*ibid.*, 15 *c*) ; *Contra Additiones* (*ibid.*, 84 *b* et suiv.), etc.

[4] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 68 *b*, 71 *d*, 91 *f*, etc.) ; *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 55 *b*, 58 *b*, 66 *a*, 68 *c*, etc.) ; *Apologie du Philalèthe* (*Vat.* 140, 109 *c*, 111 *e*, etc.).

ménager les voies à une doctrine perverse et absurde et « d'adoucir, comme on ferait pour un poison mortel, l'amertume des hérésies [1] » ; en effet, la doctrine de l'incorruptibilité ne comportait pas qu'une terminologie défectueuse : elle était viciée dans son fond par une pensée franchement hétérodoxe [2].

Atteint-on vraiment le jugement que s'était formé Sévère sur la doctrine de Julien, en prenant à la lettre les gros mots d'hérésie, de docétisme et d'eutychianisme que nous venons de l'entendre prononcer à l'adresse de la christologie de l'évêque d'Halicarnasse ? Nous serons mieux à même d'en juger, une fois arrivé au terme de l'étude que nous commençons. Contentons-nous à présent de remarquer qu'en Orient, sur la foi des écrits de Sévère, une longue tradition a fait de Julien un docète, un manichéen et un eutychien, et qu'aujourd'hui encore les auteurs le citent comme un des représentants les plus avérés de l'eutychianisme.

D'une part, il est sûr que ses formules paradoxales requéraient à tout le moins explication. De l'autre, on conçoit difficilement qu'un évêque, en plein VI[e] siècle, ait réussi à rallier à son parti, de diverses contrées de l'Orient, un nombre imposant d'esprits religieux et zélés pour la foi, s'il a lui-même renouvelé le docétisme et défendu on ne sait quel monstrueux mélange de divinité et d'humanité dans le Christ. Ses adversaires l'affirment, il est vrai, mais le polémiste n'est-il pas enclin à prêter au parti adverse l'affirmation explicite des propositions que lui-même a cru pouvoir déduire logiquement de la doctrine qu'il combat ? Il n'est pas nécessaire d'insister outre mesure sur les erreurs qu'on s'exposerait à commettre en reconstituant la doctrine des auteurs anciens à l'aide de rapports d'adversaires trop facilement acceptés. Le cas de la littérature antijulianiste suffirait a illustrer cette remarque. Ses productions sont abondantes, variées et, en majeure partie, contemporaines de l'auteur qu'elle attaque. Il serait pourtant bien malaisé d'y faire le départ entre l'histoire et la charge ou même, parfois, la caricature ; il faudrait croyons-nous, presque renoncer a s'en servir pour établir, avec quelque certitude, ne fût-ce que les grandes lignes de la pensée de Julien, si elle n'avait conservé un certain nombre de fragments dogmatiques des ouvrages qu'elle réfute. Aussi est-ce à ces derniers que nous demanderons, en ordre principal, le sens du julianisme authentique ; les écrits de Sévère ne seront utilisés à cette fin

---

[1] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Vat.* 140, 101 *e*).

[2] *Contra Additiones* (*Add.* 12158, 47 *c, d*) ; *Lettre aux Constantinopolitains* (*Add.* 12155, 200 *c*).

qu'avec une grande réserve ; ils nous viendront surtout à point pour reconstituer l'atmosphère polémique de la controverse.

III

Vu la position historique de la question et l'état actuel des sources, l'étude de la doctrine de Julien n'est pas l'étude de toute sa théologie ; ce n'est pas même, en ordre premier tout au moins, celle de son monophysisme. Elle consiste avant tout à déterminer le sens de l'enseignement de l'évêque d'Halicarnasse sur l'incorruptibilité du corps du Christ avant la résurrection. En effet, c'est grâce aux idées qu'il avait conçues sur ce point particulier que Julien a laissé un nom dans l'histoire ; c'est sur ce point spécial de la christologie qu'ont porté ceux de ses ouvrages sur lesquels nous avons quelques précisions ; enfin, les fragments qui nous sont parvenus sous son nom dans des traductions syriaques n'ont pas non plus d'autre objet.

Or, à notre avis, la doctrine de l'incorruptibilité n'est que l'application au Christ d'une théorie particulière sur l'état de déchéance auquel le péché d'Adam a réduit la nature humaine ; c'est une christologie qui tient compte, dans ses formules, de la doctrine qui admet, — toutes réserves faites sur le sens des mots, — l'existence d'un péché de nature. Quant au monophysisme, — c'est-à-dire, le système doctrinal qui conçoit et exprime le dogme de l'unité de sujet dans le Christ d'après la formule cyrillienne *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, — il n'y intervient pas comme élément spécifique, mais comme un élément de fait. La doctrine de l'incorruptibilité s'accommodait également bien de la formule des deux natures et de la christologie monophysite ; on s'en apercevrait au seul fait qu'elle recruta des adeptes aussi bien dans les rangs des partisans du concile de Chalcédoine que chez les fidèles du monophysisme sévérien ou jacobite. Ajoutons, en troisième lieu, que la terminologie joua dans la controverse julianiste un rôle important.

C'est en tenant compte de ces faits que nous avons disposé la matière de l'étude doctrinale qu'on va lire. Les chapitres II et III exposent, en accordant une attention spéciale aux questions de terminologie, les idées de Julien sur l'état de la nature déchue. Les chapitres IV-VI ont pour objet l'application que ces idées trouvaient en christologie, et l'examen des formules qui suscitèrent tant d'opposition de la part de Sévère et des siens. Enfin, le chapitre VII s'efforce de déterminer la part d'originalité qui revient au julianisme et la place qu'il convient de lui assigner dans le mouvement théologique des Ve et VIe siècles.

CHAPITRE II

LA « CORRUPTION » DANS LES TEXTES DE JULIEN

I. La φθορά. Son triple aspect : péché, concupiscence, souffrances et mort. — II. Le sens des termes dérivés de φθορά, πάθος, θάνατος. — III. Les critiques de Sévère contre la terminologie de Julien.

I

Au cours de sa polémique avec Julien, Sévère revient à maintes reprises sur la considération suivante : contrairement aux enseignements des Pères, Julien entendrait le terme φθορά au sens exclusif de péché. D'après l'évêque d'Halicarnasse, écrit-il, « le terme φθορά ne s'applique qu'aux passions du péché et jamais aux passions irrépréhensibles (ἀδιάβλητα πάθη)[1] » ; « pourquoi, dit-il encore, ne prendrions-nous φθορά que dans un seul sens, le réservant à la φθορὰ παρὰ φύσιν, je veux dire le péché, et ne dirions-nous pas que la mort de l'homme, c'est-à-dire, la dissolution d'un composé, est une corruption naturelle (φθορὰ φυσική)[2] ? ». « Quant à nous, dit-il enfin, nous appelons φθορά non seulement ce qui est souillé par le péché, suivant l'opinion du vénérable évêque Julien, mais encore ce qui est mortel[3]. » Ces remarques contiennent une part de vérité ; encore est-il qu'il faut la dégager avec soin.

Les textes de Julien emploient le mot φθορά dans des acceptions diverses. Dans son sens le plus général, la corruption se définit : l'altération de ce qui est sain dans une substance ; c'est ce qui fait qu'une chose ne correspond plus à son type, que l'on considère soit l'état défectueux auquel est réduite la chose corrompue, soit la cause même qui l'a mise en cet état. Ce sens se retrouve dans un texte du *Tome* qui en appelle au récit biblique de la formation de la première femme : l'enlèvement d'une côte, y est-il dit, n'a fait subir à Adam aucune corruption. Il s'agit évidemment ici d'une atteinte à l'intégrité organique ; en effet, le terme διαφθορά, ou φθορά, est expliqué par un équivalent qui a ce sens (ἐλάττωσις), et le parallélisme des deux parties de la phrase, dont l'une exprime l'état d'Adam, et l'autre, celui d'Eve après l'opération divine, montre que le sens

[1] *Troisieme lettre à Julien* (*Vat.* 140, 17 *c*).
[2] *Critique* (*Vat.* 140, 22 *c*).
[3] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 80 *c*).

de la première se réduit à ceci : malgré la perte d'une côte, Adam resta homme parfait [1]. Voilà donc un cas où *φθορά* s'entend d'un défaut physique. C'est dans le même sens que d'autres textes du *Tome* font de *φθαρτός* et *ἠλαττωμένος* des épithètes équivalentes [2], ou encore définissent la *φθορά* une altération de ce qui est conforme à la nature [3], un dommage qu'elle a subi, une maladie qui l'infecte [4]. En fait, nous aurons à le dire, l'altération ou le dommage dont parlent ces textes sont à la fois le péché et le régime de déchéance morale et physique qu'il a introduit ; il n'en est pas moins vrai que le sens formel des termes *ἀλλοίωσις*, *βλάβος*, *ἐλάττωσις*, *νόσος* n'implique pas l'idée de péché et de corruption morale.

Les textes apportés jusqu'ici, décrivant la *φθορά* comme du dehors, ne nous ont pas encore appris ce qu'elle est en elle-même. Observons, pour déterminer ce point, les rapports qui la relient au péché, à la concupiscence, aux souffrances et à la mort.

Premièrement, la *φθορά* est mise en relation avec le péché, *ἡ ἁμαρτία*. Les deux termes voisinent fréquemment ; la nature, disent les textes, est tombée *ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν φθοράν* ; le Christ a participé à la chair et au sang sans prendre « le péché et la corruption » [5]. Les réalités que ces mots désignent ont entre elles des rapports tellement intimes que, si l'on pose la corruption dans un être, il faut y placer aussi le péché [6]. Suppose-t-on, par exemple, le corps du Christ *φθαρτόν* avant la résurrection, il faudra, du même coup, le déclarer *ἐν ἁμαρτίᾳ* [7]. De même, Julien s'étonne que ses adversaires appellent la chair, d'une façon absolue et indépendamment du péché, *κατα φύσιν φθαρτή* [8].

Quelle est la nature de la relation que les textes établissent entre *φθορά* et *ἁμαρτία* ? C'est, premièrement, une relation de causalité :

[1] Fragment 35 : *μηδεμιᾶς τῷ Ἀδὰμ γεγενημένης διαφθορᾶς ἢ ἐλαττώσεως καὶ τὴν Εὔαν μηδὲν ἀπολειπούσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως.*

[2] Fragment 13. L'expression est reprise aux adversaires, mais acceptée par l'auteur : *φύσεώς ἐστι φθαρτῆς καὶ ἠλαττωμένης.*

[3] Fragment 29 : *οὐκ ἐν ἀλλοιώσει τοῦ κατὰ φύσιν, ἥπερ ἐστὶν ἡ φθορά.*

[4] Fragment 29 : *δίχα τοῦ ἀπὸ τοῦ φθαρῆναι βλάβους* (sans le dommage qui provient de la corruption et la constitue) ; *φυλάσσων τῇ φύσει ἐν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ ἃ διὰ τὸ ἄλογον νενόσηκεν ἐν ἡμῖν, ὑγιᾶ ἀπέδειξεν ἐν αὐτῷ τὴν φύσιν ἄμικτον φθορᾷ.* Sur la corruption-maladie, voir aussi le fragment 11.

[5] Fragments 70 ; 42, 65.

[6] Fragment 81.

[7] Fragment 17.

[8] Fragment 71.

c'est le péché, déclare Julien, qui est la cause et la racine de toute φθορά, et s'il faut nécessairement attribuer le péché à celui qui est φθαρτός, c'est parce que le péché est la cause de la corruption [1]. Mais c'est surtout une relation d'identité. En effet, Julien explique que le Sauveur a participé avec nous à la chair, au sang, à l'âme raisonnable et intelligente, en n'exceptant qu'une chose de ce que nous devenons nous-mêmes en devenant hommes, à savoir, le péché et la corruption ; reprenant ailleurs la même idée, il justifie la restriction qu'il semble apporter à la participation du Christ à l'entièreté de notre nature en faisant remarquer que la substance humaine ne comporte ni le péché ni la corruption [2]. Les deux textes supposent que la corruption et le péché auxquels le Christ n'a pas participé malgré sa parfaite consubstantialité avec nous, sont des éléments qu'on reçoit régulièrement avec la nature, au même titre qu'en devenant homme, on est constitué être doué de sang, de chair et d'âme intelligente. Mais si nous recevons le péché avec la nature, alors que celle-ci ne devrait pas le comporter, ce péché est une corruption de la nature ; aussi, dans les deux textes, péché et corruption désignent-ils des réalités qui se recouvrent, au moins en partie. Par ailleurs, on voit assez que cette corruption-péché, personnelle à quiconque participe à la nature, n'est pas un péché actuel commis à l'imitation du péché d'Adam, et dont le libre vouloir d'un chacun serait tenu responsable. Remarquons à ce propos que, s'il est souvent question du péché dans les textes de Julien, le péché personnel actuel y occupe un plan tout au plus secondaire.

En second lieu, la φθορά a des affinités étroites avec la concupiscence. Il faut soutenir, dit Julien, que le corps du Christ était ἄφθαρτον, sous peine de devoir admettre qu'il était lui aussi soumis aux mouvements passionnels de la concupiscence [3]. Nous dirons qu'il se servait du mot διαφθορά pour désigner la corruption à son degré inférieur d'activité ; interprété d'après le sens ainsi accordé à ce mot, le texte du Psaume et des Actes affirmant que la chair du Christ n'a pas vu la διαφθορά lui permet d'établir que le Sauveur n'a pas vu la φθορά elle-même ou, pour reprendre ses termes, « la passion de la concupiscence ou de la φθορά [4] ». Un troisième texte

[1] Fragments 60 ; 81.

[2] Fragments 42, 65.

[3] Fragment 20 : εἰ γὰρ τὴν φθορὰν παρεδέξατο, εἴπωμεν ὅτι καὶ τῶν ὀρεκτικῶν κινήσεων ἡττήθη.

[4] Fragment 51 : τὸ τῆς ἐπιθυμίας πάθος ἢ φθορᾶς. Cfr *Psalm.* XV, 10 et *Act.*, II, 31.

est plus explicite encore. « Le genre humain, y lisons-nous, a la *φθορά* depuis le péché d'Adam, pour cette raison que c'est elle qui accomplit l'union des sexes, et que c'est sous le régime de cette passion que naît tout homme depuis la transgression du premier père[1]. » On ne peut désigner plus clairement la concupiscence. Aussi voyons-nous que naître *ἐκ φθορᾶς* et naître *ἐκ μίξεως* sont pour Julien des expressions équivalentes[2] ; au contraire, il dit né *ἀφθάρτῳ τρόπῳ* celui qui a reçu l'existence en dehors des conditions ordinaires de la génération humaine et du concours de l'homme et de la femme[3]. Ainsi aussi, il appellera *φθορά* le flux de sang de l'hémorroïsse, et *ἀφθαρσία* son arrêt instantané par l'attouchement du manteau du Christ[4]. L'aspect psychologique de la *φθορά* dans l'homme, c'est la concupiscence.

En troisième lieu, la *φθορά* est mise en rapport avec les souffrances et la mort. Julien parle, par exemple, de la nature soumise à la corruption et à la mort, ou encore, soumise à la corruption, aux souffrances et à la mort[5] : les trois termes paraissent s'appeler mutuellement. Plus d'une fois, en effet, ils désignent la même réalité et forment à eux trois une seule expression qu'il faut comprendre par manière d'hendiadys : les souffrances et la mort qui revêtent un caractère de corruption. Souvent, l'idée de corruption-péché est sous-jacente à ces énoncés ; ce sont néanmoins les souffrances et la mort elles-mêmes qu'ils qualifient directement et immédiatement du nom de *φθορά*. Julien parlera, par exemple, de la corruption qui nous atteint dans les souffrances[6], et il s'appliquera à déterminer les conditions dans lesquelles un être *παθητός* et *θνητός* sera dit de ce chef *φθαρτός*[7] ; de même, établissant les diverses acceptions des composés de *φθείρω*, il rappelle le texte de la Genèse :

---

[1] Fragment 41 : *ἀποτελεῖ γὰρ τὴν μῖξιν ἡ φθορά, καὶ τουτῷ τῷ πάθει ἐκφύει ὁ ἄνθρωπος μετὰ τὴν ἁμαρτίαν τὴν ἐν Ἀδάμ.*

[2] Cfr les fragments 23, 24. L'expression *σῶμα ἐκ φθορᾶς συμπεπηγμένον ἡμῖν* (fragment 22) n'a pas d'autre sens.

[3] Cfr les fragments 29, 38. — Voir aussi le fragment 64 : le Christ naissant *ἐν καθαιρέσει τοῦ πάθους, ὅπερ ἐστὶν ἡ φθορά*, c'est le Christ naissant, — cas unique depuis Adam (cfr fragment 24), — en dehors de la loi de la concupiscence et sans recevoir en lui cette passion.

[4] Fragment 20 : *εἰ δὲ τῷ κρασπέδῳ... μὴ προσωμίλησεν ἡ φθορά...* ; fragment 144 : *οὐχ (οἷον)... τὸ κράσπεδον ἰδίᾳ δυνάμει ἐνεργῆσαι τὴν ἀφθαρσίαν.*

[5] Fragments 44, 66, 70 ; cfr fragment 101.

[6] Fragment 126.

[7] Fragment 45.

« je détruirai toute chair », où le verbe *καταφθείρω* exprime l'action exercée par les souffrances physiques et la mort [1].

Mais Julien note avec grand soin que toute souffrance et toute mort ne revêtent pas nécessairement un caractère de corruption. Il affirme en effet que l'*ἀφθαρσία* et la souffrance peuvent coexister dans un sujet, que le fait de souffrir ne crée aucune présomption de *φθορά* en celui chez qui on le constate et, enfin, qu'on peut être *παθητός* sans être pour celà *φθαρτός* [2]. Tout dépend en effet de la façon dont le sujet éprouve les souffrances et la mort. Lui sont-elles imposées en vertu d'une nécessité qui échappe totalement au contrôle de sa volonté ? Elles sont alors corruption [3]. Les prend-il au contraire sur lui spontanément, en pleine liberté et entière indépendance ? Elles ne sont plus corruption, parce que, précisément, elles ne dominent pas celui qui les accepte ainsi sans la moindre contrainte [4]. Remarquons enfin, — ce point sera repris plus loin, — que c'est le péché qui détermine, dans un sujet donné, la présence de souffrances qui ont un caractère de corruption [5]. Nous rejoignons par là un des principes de la théorie de Julien : l'état de corruption est avant tout un état de péché.

Julien se servait des mots résultant de la composition de *φθορά* avec les prépositions *διά* et *κατά* pour marquer les divers degrés que l'activité de la corruption atteint dans la nature et dans l'homme. Ainsi, d'après lui, la *διαφθορά* est le chemin par lequel on passe (*διά*) pour arriver à la *φθορά*, le vestibule ou le portique qui y donne accès [6] ; en d'autres termes, c'est la corruption à son moindre degré d'intensité. Vient ensuite la *φθορά*, déjà plus active que la *διαφθορά* [7], et, enfin, la *καταφθορά*, ou la corruption à son maximum

---

[1] Fragment 51 ; cfr *Gen.*, VI, 12.

[2] Fragments 16, 127 ; fragment 11 ; fragment 27.

[3] Fragment 45 : *σῶμα παθητὸν καὶ θνητὸν ὡς ἐξ ἀνάγκης καὶ κατὰ τοῦτο φθαρτόν.*

[4] Fragment 18 : *τὰ πάθη οὐ λέγεται φθορά,... ὅταν μάλιστα μὴ κράτῃ... τοῦ βουλομένου παθεῖν.*

[5] Voir, par exemple, les fragments 82, 104, 136, 144.

[6] Fragment 8 : *διαφθορὰν δὲ λέγουσιν εἶναι οἱ ἔξω τὴν πρὸς φθορὰν ὁδόν, ὡς πυλῶνα.*

[7] Fragment 51 : *τῆς φθορᾶς μᾶλλον τῆς διαφθορᾶς οὔσης ἐνεργοῦ.* — M. JUGIE (*art. cit.*, col. 1003), sur la foi de la traduction fort peu fidèle que MAI a donnée du passage dans le *Spicilegium Romanum* (t. X, pars I, p. 192), croit à tort que Julien attribuait au terme *διαφθορά* le sens de dissolution complète. Le raisonnement que faisait à ce propos l'évêque d'Halicarnasse est juste l'inverse de celui que lui prête M. JUGIE.

d'intensité [1]. A tort ou à raison, Julien se référait, pour établir le sens de ces mots, à l'usage des auteurs profanes [2] ; il trouvait même que la Bible, elle aussi, observait parfois ces distinctions [3].

Concluons. Le terme *φθορά* reçoit des acceptions multiples dans la langue de Julien. Appliqué à l'état de la nature, le sens général d'altération par rapport au type primitif se précise de trois façons. La corruption, c'est d'abord un « péché », personnel à chaque individu, mais non pas actuel et dépendant de sa volonté ; c'est, en second lieu, la concupiscence et les passions qui incitent au péché ; ce sont enfin les souffrances et la mort subies dans certaines conditions, à savoir, en vertu d'une nécessité physique. Nous aurons à dire plus loin si Julien admettait quelque dépendance ou unité foncière entre ces trois aspects de la corruption.

II

Le *φθαρτός*, pour Julien, c'est celui qui est affecté de la *φθορά* ; l'*ἄφθαρτος*, c'est celui qui ne la porte pas en lui. Suivant ce qui vient d'être dit, l'état du premier implique le péché et la concupiscence, ainsi que la soumission inéluctable aux souffrances et à la mort en vertu d'une nécessité physique.

Julien ne reconnaît donc qu'un seul sens aux termes *φθαρτός* et *ἄφθαρτος*. Il n'en va pas de même pour les adjectifs *παθητός* et *θνητός*. Distinguant deux façons de souffrir et de mourir, celle du *φθαρτός* et celle de l'*ἄφθαρτος*, Julien estime que le sens de *παθητός* et de *θνητός* est équivoque, parce qu'ils peuvent s'appliquer aussi bien à la condition de l'*ἄφθαρτος* [4] qu'à celle du *φθαρτός* [5]. Le danger d'équivoque s'accroît encore du fait que les souffrances et la mort d'un *φθαρτός* étant le cas courant, *παθητός* et *θνητός* s'entendent naturellement des conditions faites au *φθαρτός* dans les souffrances et la mort, lorsqu'ils sont employés sans détermination ultérieure [6].

---

[1] Fragment 51 : *ὡς μάλιστα*.

[2] Fragment 8 : *λέγουσιν δὲ οἱ ἔξω*.

[3] Fragment 51.

[4] Fragment 27 : *παθητὸν μὲν λέγω, φθαρτὸν δὲ οὐκ ἀνέχομαι λέγειν τὸν εἰς ἡμᾶς τὴν ἀφθαρσίαν ὁδηγήσαντα* ; fragment 3 : *εἰ δὲ καὶ παθητὸν..., ἀλλὰ καὶ τῶν πάθων κρείττονα · καὶ εἰ θνητόν, ἀλλὰ καταπατήσαντα τὸν θάνατον...*

[5] Fragment 45 : *παθητὸν καὶ θνητὸν ὡς ἐξ ἀνάγκης καὶ κατὰ τοῦτο φθαρτόν.*

[6] Fragment 120 : *τὸ γὰρ εἰπεῖν ὅτι ὡς παθητὸς ἔπαθε σημαίνει αὐτὸν κατ'*

Julien reconnaît également une double acception aux termes ἀπαθής et ἀθάνατος. Il s'en sert premièrement pour caractériser la condition d'une nature simple, soustraite à toute altération par sa constitution même, et n'étant pas, dès lors, susceptible de souffrir et de mourir [1]. Mais il en fait un emploi beaucoup plus fréquent pour marquer d'un seul mot l'état du Christ dans les souffrances et la mort ; l'expression peut paraître hardie et inaccoutumée ; en montrant plus loin quel usage il en faisait, nous tâcherons d'expliquer les motifs qui l'ont amené à l'adopter.

On se rend sans doute compte, après ces explications, de l'impossibilité où nous nous trouvons de donner à chacun de ces termes un équivalent français. Étant donné l'usage de la langue, le mot auquel certains d'entre eux correspondent matériellement éveillerait dans l'esprit du lecteur une idée bien différente de celle que Julien voulait leur faire exprimer. Sous réserve des explications déjà données ou à fournir encore dans la suite, φθορά peut se traduire sans inconvénient par *corruption*, et ἁμαρτία par *péché*. Quant aux termes φθαρτός, ἄφθαρτος, ἀφθαρσία, on se gardera de les rendre par *corruptible*, *incorruptible* et *incorruptibilité* [2]. Ceux-ci, en effet, signifient la présence ou l'absence d'une aptitude à se corrompre ; de plus, l'usage a restreint, en grande partie, l'application du mot corruption à la décomposition des substances organiques et au désordre moral. Or, dans la langue de Julien, φθαρτός, ἄφθαρτος et ἀφθαρσία constatent dans le sujet non pas une aptitude à se corrompre ou non, mais un état actuel de corruption ou de non-corruption, tant dans l'ordre moral (péché, concupiscence, sainteté) que dans l'ordre physique (souffrances et mort, dissolution du tombeau, intégrité) ; leur sens est donc à la fois plus ample et plus concret que celui des termes français qui paraissent leur correspondre ; on serre de plus près leur signification exacte en traduisant φθαρτός par *corrompu*, ἄφθαρτος par *non corrompu* et ἀφθαρσία par *non-corruption*.

On fera des observations analogues sur le sens des mots παθητός et θνητός, et la traduction qui leur convient. Les cas sont rares où ils

ἀνάγκῃ φυσικῇ ἡττηθῆναι τῶν παθῶν καὶ παρὰ τὴν θέλησιν αὐτοῦ ; fragment 120 : παθητὸν δὲ λέγομεν καθὸ ἔπαθεν, καὶ οὐ καθὸ δεκτικὸς ἦν τῶν παθῶν.

[1] Fragment 101 : ἀθάνατον προσοικειοῦται τὸ πάθος φύσει ἀπαθῆ · ἀλλότριον δὲ τὸ πάθος τοῦ ἀπαθοῦς... θεοῦ.

[2] G. Krüger l'a remarqué avec raison (*Julian von Halikarnass*, dans PRE, IX, p. 607, l. 55 et suiv.).

se bornent à constater la présence ou l'absence d'une simple aptitude à souffrir et à mourir et où, par conséquent, les termes *passible* et *mortel* seraient leurs correspondants exacts ; le plus souvent, ils se réfèrent à la présence ou à l'absence des souffrances et de la mort elles-mêmes dans l'invividu. Ce n'est cependant pas à la manière des participes (μὴ) παθών, et (μὴ) ἀποθανών. En effet, ceux-ci notent seulement le fait des souffrances et de la mort, sans tenir compte de la façon dont elles se passent, tandis que les premiers expriment, en plus, le mode suivant lequel elles viennent en contact avec le sujet qui les éprouve. Aussi, tandis que παθών et ἀποθανών n'ont qu'un seul sens : *souffrant* et *mourant*, παθητός et θνητός en ont deux : *subissant les souffrances et la mort* (en donnant au mot « subir » son plein sens de « supporter malgré soi »), et *éprouvant, sans les subir, les souffrances et la mort*, suivant que le sujet souffrant et mourant est φθαρτός ou ἄφθαρτος. Il faut dire la même chose des expressions δεκτικὸς τῶν παθῶν et δεκτικὸς τοῦ θανάτου, puisqu'elles équivalent à παθητός et à θνητός.

On le devine aisément, une terminologie qui peut ainsi charger un même terme de nuances multiples et opposées permettra des formules d'une subtilité confinant au paradoxe. L'étude des applications qu'en faisait Julien nous mettra mieux à même d'en saisir le fonctionnement, mais il était nécessaire d'en fixer au préalable les principes fondamentaux.

III

Sévère rejeta en bloc toute la terminologie de son adversaire, son principe, ses applications et jusqu'à ses points de détail. Julien, — le chapitre suivant le montrera mieux encore, — avait élaboré une véritable théorie de la corruption, dont tous les éléments s'ordonnaient sous un principe unique, celui de la relation nécessaire entre toute corruption et le péché. Est φθαρτός, d'après lui, celui-là seul qu'un rapport actuel et intrinsèque unit au péché ; en d'autres termes, il n'admettait aucune corruption qui ne revêtît, à quelque titre, un aspect moral. Sévère, au contraire, distinguait nettement corruption physique et corruption morale. Il ne niait pas que la première dût son origine à une faute, le péché d'Adam, mais comme ce n'était là, à son sens, qu'une relation purement extrinsèque, il en faisait complètement abstraction.

« Ἄφθαρτος, écrit le patriarche, n'a pas qu'un seul sens ni qu'une signification unique. Il s'entend, premièrement, de ce qui se distingue, par opposition, de la corruption du péché (φθορὰ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας), c'est-à-dire, de l'absence de péché (ἀναμαρτησία) et, secondement, de

ce qui se distingue, par opposition, des passions irrépréhensibles (τὰ ἀδιάβλητα πάθη), c'est-à-dire, la faim, la soif, la fatigue résultant de la marche, les coups, la perforation (*opérée*) par les clous, les plaies, la mort en croix, c'est-à-dire, l'impassibilité et l'immortalité (ἀπάθεια et ἀθανασία)[1]. » C'est déjà dire clairement que, contrairement à ce qui se vérifie dans la terminologie de Julien, les prédicats ἄφθαρτος d'une part, παθητός et θνητός de l'autre, et, à fortiori, παθητός et ἀπαθής, θνητός et ἀθάνατος ne seront jamais compatibles au même moment dans un sujet donné, tout παθητός et θνητός étant, par identité, φθαρτός. Aussi arrive-t-il fréquemment que le patriarche joigne aux mots φθαρτός, ἄφθαρτος et ἀφθαρσία ce qu'il considère comme leurs équivalents adéquats : φθαρτός, τουτ' ἔστιν, παθητὸς καὶ θνητός, — ἄφθαρτος, τουτ' ἔστιν, ἀπαθὴς καὶ ἀθάνατος, — ἡ ἀφθαρσία, τουτ' ἔστιν, ἡ ἀπάθεια καὶ ἡ ἀθανασία[2]. Critiquant le mot de Julien disant que l'ἀφθαρσία n'avait jamais abandonné le corps du Christ, même au temps de la passion, Sévère écrit : « Comment donc serait-il exact de dire que, dans le corps de notre Sauveur, même quand il souffrait, existait l'ἀφθαρσία, c'est-à-dire, l'impassibilité et l'immortalité ? Quelle autre chose, en effet, penserons-nous qu'est ici l'ἀφθαρσία ? En effet, celui qui éprouve une douleur sensible et qui souffre n'est pas ἀθάνατος et ἀπαθής ; si, au contraire, il était ἀπαθής et ἀθάνατος, quelle sottise n'est-ce pas que d'appeler pareil sujet παθητός ou πεφυκὼς τὸ παθεῖν ou δεκτικὸς τῶν παθῶν, et d'avancer des mots vidés de la réalité des choses (*qu'ils signifient par eux-mêmes*)[3] ? » Commentant dans la *Critique* le même passage du *Tome*, il avait écrit déjà : « S'il était ἄφθαρτος, ἀπαθής et ἀθάνατος, comment l'appelles-tu, le même, παθητός ? En effet, celui qui (*est*) ἄφθαρτος et ἀπαθής a perdu la faculté de souffrir[4]. » Ailleurs encore, critiquant la comparaison que Julien avait établie entre le Christ dans les souffrances et le buisson ardent, Sévère écrit que les docteurs ont assurément admis qu'Emmanuel était impassible selon la divinité et passible selon la chair, mais qu'ils n'ont jamais eu l'idée « d'une chair qui fût en même temps παθητή et ἀπαθής, c'est-à-dire, souffrant et ne souffrant pas[5] ».

Si le patriarche refusait d'adopter les multiples distinctions

---

[1] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 9 *d-e*).

[2] *Critique* (*Vat.* 140, 50 *b*, 56 *d* ; 48 *c*, 59 *c* ; 50 *a*, etc.).

[3] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 15 *d* = *Add.* 17200, 26 *d*). Cfr fragment 16.

[4] *Vat.* 140, 26 *c*.

[5] *Critique* (*Vat.* 140, 43 *a*). Voyez le fragment 16.

admises par Julien, c'est parce que, considérant uniquement l'aspect physique des souffrances et de la mort, il refusait de leur reconnaître une relation intrinsèque avec le péché. « Tu confesses la chair de notre Sauveur ἀπαθής et ἀθάνατος depuis l'union, disait-il à Julien, comme si celui qui est παθητός et θνητός était souillé et non pas pur de péché[1]. » Cette remarque attestait l'intelligence qu'avait le patriarche du système qu'il combattait, et révélait la raison pour laquelle il s'y opposait.

Enfin, — point de détail qui contestait cependant la légitimité d'un argument employé par Julien, — Sévère n'admettait pas que l'usage scripturaire ou même profane reconnût un sens distinct aux termes διαφθορά, φθορά et καταφθορά et s'en servît pour marquer les divers degrés d'activité de la corruption. Il lui paraissait clair, disait-il, que saint Cyrille, versé pourtant dans cette sagesse profane dont Julien se réclamait[2], employait indifféremment φθορά et διαφθορά[3]. Le langage courant des livres saints n'était pas différent et si, parfois, il distinguait φθορά de διαφθορά, la relation qu'il établissait entre eux était juste à l'opposé de celle qu'y mettait Julien. Il était facile de montrer, disait Sévère, que, dans le langage scripturaire, « διαφθορά n'indique pas une entrée, un principe, un début, mais se réfère à la prise de possession complète de la φθορά par excellence, qui est l'éloignement d'auprès de Dieu[4] ».

L'étude comparative des deux terminologies nous permet d'apprécier la valeur du grief que formulait Sévère à l'adresse de Julien, et que nous relevions au début de ce chapitre. Est-il vrai que Julien n'entendait φθορά que dans un seul sens et qu'il réservait l'application de ce terme au seul péché, à l'exclusion des souffrances, de la mort et des autres passions dites irrépréhensibles, telles que la faim, la soif, etc.[5] ?

Ainsi exprimé absolument, ce grief tombe à faux. Julien ne refuse pas d'appeler corruption les souffrances et la mort ; ce qui est vrai, c'est qu'il requiert en elles, pour ce faire, la présence d'une relation intrinsèque avec le péché, relation qui, en fait, existe toujours chez nous. Le patriarche ne se rapproche de la vérité que lorsqu'il se sert d'expressions plus modérées, comme celles-ci : « Nous appelons corruption non seulement ce qui est souillé par le

---

[1] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Vat.* 140, 101 *c*).
[2] Fragment 18.
[3] *Critique* (*Vat.* 140, 28 *c*).
[4] *Critique* (*Vat.* 140, 28 *d*).
[5] Voir les textes, p. 100.

péché, comme le pense le vénérable évêque Julien, mais encore ce qui est mortel [1]. » Mais les expressions de ce genre sont très clairsemées dans les écrits de Sévère et elles disparaissent sous la multitude des textes qui reprochent à Julien d'exclure absolument les passions irrépréhensibles de l'application du terme φθορά. Pour asseoir ce grief, Sévère faisait notamment état de deux textes de Julien. Il convient de les examiner, tant pour l'intérêt qu'ils présentent en eux-mêmes que pour l'étude des procédés de réfutation employés par le patriarche.

Sévère s'en prend au premier texte dans la *Critique du Tome*. « Tu as écrit, dit-il, en t'adressant à ceux qui confessent le Christ passible dans la chair, mais en établissant une thèse générale, qu'il ne faut nullement appeler les souffrances (τὰ πάθη) φθορά, et cela, en prétendant t'appuyer sur les livres saints et les auteurs profanes. Or, ce que tu as dit était, en propres termes, ceci : « . . là où [2] les souffrances ne sont pas appelées φθορά, pas plus d'ailleurs que chez les auteurs profanes [3] ». La citation s'arrête là. Le grief est formel et motivé par l'extrait du *Tome* cité : d'après Julien, les passions irrépréhensibles ne peuvent en aucun cas être appelées corruption. Aussi le patriarche produit-il une longue série de vingt-deux textes scripturaires, bientôt renforcée de témoignages patristiques, pour montrer que le mot φθορά et ses composés sont appliqués par l'Écriture et les Pères à ce que lui-même appelle les passions irrépréhensibles [4].

Ces critiques de Sévère manquent de fondement. En effet, — on l'apprend incidemment dans la suite, lorsque la réfutation, entreprise sur la base que nous venons de dire, est déjà bien avancée, — le texte incriminé se poursuivait en ces termes : « ... les souffrances ne sont pas appelées corruption lorsque, précisément, elles ne s'imposent pas à celui qui les souffre par volonté, mais deviennent, au contraire, un remède pour ceux qui souffrent [5] ». La seconde partie du texte était d'importance capitale pour déterminer le sens de la première! Lue complètement, cette phrase ne nie pas que les souffrances puissent s'appeler φθορά ; elle se borne à préciser les conditions dans lesquelles une souffrance n'est pas corruption. Pour les besoins de sa polémique, Sévère a fait abstraction du con-

[1] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 72 *e*, 80 *e*).
[2] C'est-à-dire, dans l'Écriture, comme il ressort du contexte.
[3] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 53 *a*).
[4] *Ibid.*, 53 *f*.
[5] Fragment 18.

texte. Aussi sa réfutation tombe-t-elle à faux. Pas n'était besoin, en particulier, de tant de citations scripturaires et patristiques, d'autant moins que Julien ne songeait pas à les récuser. Celui-ci, en effet, admettait sans peine que *φθορά* désignait dans ces textes « toute altération physique des hommes, animaux et plantes », comme le voulait Sévère, puisque tous décrivent les altérations d'une nature qu'il disait tombée tout entière sous la domination tyrannique de la corruption. Quoi qu'en dise Sévère, Julien n'eut pas besoin d'amender sa théorie pour admettre explicitement la chose dans une *Addition* [1].

Un second texte du *Tome* fournit au patriarche l'occasion de reprendre le même grief. Julien, dit-il, « a écrit sans réflexion, comme cela lui venait en tête, que seules les passions du mal sont appelées *φθορά*, tandis que celles qui sont irrépréhensibles et non coupables, la faim, la soif, les plaies, etc., ne peuvent s'appeler *φθορά* [2] ». Ces lignes visent une explication que Julien avait introduite entre parenthèses [3], si l'on peut dire, dans un texte de saint Basile qu'il citait. Parlant de passions à propos du Christ, saint Basile distingue les *πάθη φυσικά* et les *πάθη ἀπὸ κακίας*, dont les premières seules, dit-il, furent admises par le Sauveur [4]. Julien a repris le texte et expliqué les mots *τὰ δὲ ἀπὸ κακίας πάθη* par l'incise *ἅπερ ἐστὶν ἡ φθορά, τὸ τῆς κακίας γέννημα* [5]. C'est par là qu'il aurait dénié aux *πάθη φυσικά*, d'une manière générale, le nom de corruption. En effet, remarque le patriarche, saint Basile distingue adéquatement les *πάθη* en *φυσικά* et en *ἀπὸ τῆς κακίας*, les premières étant les souffrances ou altérations physiques, et les secondes les passions coupables ; en disant que ce sont les secondes qui sont précisément la *φθορά*, Julien exclut absolument les premières de cette dénomination.

Le raisonnement ne vaut pas, car il ne tient pas compte d'un élément capital. Il ne s'agit, ni dans le texte de saint Basile, ni dans l'emploi qu'en fait Julien, des *πάθη φυσικά* en général, mais des *πάθη φυσικά* dans le Christ. Or, c'est précisément dans le Christ seul que Julien refuse d'appeler corruption les souffrances physiques, parce qu'elles y sont volontaires, tandis que chez nous

---

[1] Fragment 51.

[2] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 75 *d*).

[3] Sévère parle de falsification (*Contra Additiones*, dans *Vat.* 140, 75 *d*, 82 *f*).

[4] Le passage était extrait de la *Lettre aux Sozopolitains* (PG, XXXII, 972, B) : *Ὅθεν φαίνεται ὁ κύριος τὰ μὲν φυσικὰ πάθη παραδεξάμενος..., τὰ δὲ ἀπὸ κακίας πάθη, ὅσα τὸ καθαρὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐπιρρυπαίνει, ταῦτα ὡς ἀνάξια τῆς ἀχράντου θεότητος ἀπωσάμενος.*

[5] Fragment 21.

il les appelle corruption, parce que nous les subissons nécessairement. « Le Christ, écrit-il notamment, a participé pour nous aux passions volontaires et physiques, que certains », — mais pas lui, — « appellent φθοράν[1]. » Le sens du fragment 21 est donc le suivant : le Christ ἄφθαρτος n'a pas pris les passions du mal (la concupiscence), car celles-ci sont nécessairement φθοράν ; mais il a pris les passions physiques (ou souffrances) qui, elles, ne sont pas nécessairement corruption, et qui, en fait, n'ont pas eu en lui ce caractère, parce qu'il les a librement supportées.

Julien est donc loin de dénier aux souffrances, d'une manière générale, le nom de corruption ; ayant en vue le cas du Christ, il se borne à soutenir qu'elles n'ont pas ce caractère lorsque, « supportées avec une entière spontanéité, elles deviennent pour ceux qui souffrent une cause de guérison ». Au lieu d'accepter la terminologie de son adversaire comme base de discussion, pour en contester ensuite le principe, Sévère disjoint des éléments qui n'ont de sens que dans l'armature logique d'un système. D'après la terminologie qu'il accepte, φθορά s'applique aux deux sortes de πάθη, les passions du péché et les passions physiques, dites irrépréhensibles ; Julien, au contraire, apercevant un rapport nécessaire entre toute corruption et le péché, conteste d'une part que les passions physiques soient toujours et par définition des πάθη ἀδιάβλητα et, de l'autre, refuse de les appeler corruption chez celui qui ne les éprouve pas en vertu du péché. Sans ramener la discussion sur ce point, Sévère, guidé par un but polémique, fait rentrer de force la terminologie de son adversaire dans des cadres qui lui sont étrangers. Julien ne consent à appeler φθορά que ce qui a un rapport intrinsèque avec le péché ; or, d'après Sévère, les passions physiques, la faim, la soif, etc., sont toujours dépourvues de toute attache intrinsèque avec le péché ; donc, conclut le patriarche, Julien n'appelle corruption, en aucun cas, la faim, la soif, la mort, les souffrances. Sévère recourra souvent à des procédés polémiques analogues au cours de ses traités contre Julien ; dans la même mesure, ses réfutations apparaîtront faussées et caduques et, surtout, l'intérêt qu'elles eussent pu présenter pour une reconstitution du système doctrinal de Julien en sera diminué d'autant.

[1] Fragment 54 : ἐκοινώνησε γὰρ ἡμῖν τῶν παθῶν τῶν ἑκουσίων καὶ φυσικῶν ἅπερ τινὲς φθορὰν προσαγορεύουσιν.

CHAPITRE III

LA NATURE HUMAINE SOUS LA « CORRUPTION »

I. Φύσις et οὐσία en dehors des formules christologiques. — II. Les trois aspects de la corruption dans la nature : péché, concupiscence, souffrances et mort. Son rapport à la nature. — III. Les critiques de Sévère contre la doctrine de la nature corrompue. — IV. Les principes des deux systèmes.

I

« A l'égard de leur creance, écrit R. Simon, tous les Monophysites, soit Jacobites, soit Armeniens, ou Cophtes et Abyssins, sont du sentiment de Dioscore touchant l'unité de nature et de personne en Jesus Christ ; et pour cela on les traite d'Hérétiques, quoi qu'en effet, ils ne different des Theologiens Latins, qu'en la manière de s'expliquer. Ce que les plus savans d'entre eux reconnoissent aujourd'hui... (Les Coptes) ne veulent pas avouer qu'il y ait deux natures en Jesus Christ, de peur d'establir deux Jesus Christs... Toute cette difference n'est venüe que des differentes manières de se servir des mots de nature et de personne... de sorte que ...il faut les expliquer et les limiter selon l'idée... de n'admettre qu'un Jesus Christ, et partant qu'une nature, après que l'union des deux natures, savoir de la divine et de l'humaine, s'est faite d'une manière que nous ne comprenons pas [1]. » Il n'est pas besoin d'un contact bien prolongé avec les écrits dogmatiques des auteurs monophysites pour reconnaître la justesse de cette observation. On s'expose à se fermer l'intelligence de leur christologie si l'on ne prend pas la précaution de leur demander au préalable le sens qu'ils attachent aux termes qui commandent la question.

En étudiant la terminologie scientifique de Timothée Élure, de Philoxène et de Sévère d'Antioche, J. Lebon a été amené, lui aussi, à reconnaître la valeur concrète que ces auteurs monophysites attribuent à φύσις dans l'exposition du dogme christologique. Le terme « nature » désigne alors pour eux « non pas une essence

[1] *Histoire critique des dogmes, des controverses ... des chrétiens orientaux*, chap. IX, p. 119-120.

spécifique ou une forme abstraite, non pas même une réalité entrant comme un principe ou comme une partie dans la composition d'un être, mais l'existant comme tel, la chose concrète, indépendante et séparée. Le nom de *φύσις* désigne l'individu, le sujet. . [1] ». Nous avons fait des constatations analogues en ce qui concerne les textes de Julien, mais il sera mieux à propos d'en parler en traitant de sa christologie. Présentement, nous voudrions reconnaître la valeur que Julien accorde aux termes *φύσις* et *οὐσία* lorsqu'il les emploie en dehors des formules christologiques. Destinées directement à nous livrer la signification précise d'un des leit-motivs de son système : *la nature sous la corruption*, ces recherches auront encore l'avantage de préparer l'étude de sa christologie proprement dite.

Si nous exceptons les cas où *φύσις* désigne l'être du Christ, et ceux où il entre dans des locutions adverbiales (*φύσει*) ou dans des expressions toutes faites (*κατὰ φύσιν, ὑπὲρ φύσιν, παρὰ φύσιν, νόμῳ φύσεως, ἀνάγκῃ φύσεως*), nous comptons une trentaine de passages où le mot intervient. Nous ne voudrions pas dire qu'aucun de ces textes ne pourrait recevoir d'interprétation acceptable qu'à la condition de refuser à *φύσις* le sens d'essence spécifique, mais les cas où ce terme a nettement le sens de « réalité, substance » sont si nombreux, qu'ils créent une présomption pour ceux qui paraîtraient moins clairs. Julien n'échappe pas à l'ambiance de son siècle ; sa philosophie à lui aussi va plus naturellement au concret qu'à l'abstrait, et c'est la considération des réalités concrètes qui domine sa terminologie [2]. C'est ainsi que *φύσις* équivaut parfois dans ses textes à « chose, réalité ». Quand il dit, par exemple, que ce n'est pas la *φύσις* du manteau du Christ ou la frange de ce manteau qui ont opéré la guérison de l'hémorroïsse par leur propre puissance, l'expression « la nature du manteau » signifie simplement « le manteau » [3].

Mais c'est l'expression *ἡ ἀνθρωπίνη φύσις* ou *ἡ ἡμετέρα φύσις* qui doit surtout nous retenir ici. Il faut régulièrement l'entendre, croyons-nous, soit de l'ensemble des individus humains, soit d'une substance humaine déterminée. Le premier sens est très courant. « Le corps du Christ, écrit Julien, a été pris de la nature humaine soumise aux souffrances et à la mort, c'est-à-dire, du genre

---

[1] J. Lebon, *op. cit.*, p. 274.

[2] *Ibid.*, p. 274 : « La philosophie de ces auteurs est simple et directe ; elle ne s'embarrasse pas dans les abstractions ... ; elle n'atteint que le concret, le réel, l'existant ».

[3] Fragment 144.

humain [1]. » Il établit donc lui-même l'équivalence entre ἡ φύσις et τὸ ἀνθρώπινον γένος ; la φύσις est ici la collection complète des individus humains considérée comme existante et parfaitement une, si bien qu'on puisse dire, pour signifier que quelqu'un en fait partie, qu'il en a été pris. L'ensemble des individus humains n'étant jamais complètement réalisé, il faut assurément user d'abstraction pour considérer la nature humaine comme une masse à laquelle participent tous ceux qui naissent hommes; toutefois, ce procédé ne porte pas atteinte à la valeur concrète de l'expression. La nature humaine y est en effet conçue comme une réalité, toujours existante dans son entièreté à travers la continuité du développement historique. Elle était présente toute entière en Adam ; elle le reste à chaque moment du temps dans l'ensemble des individus qui sont des hommes, toujours la même malgré l'incessante variation des individus qui la représentent ; c'est comme telle qu'elle est dite affectée, d'une manière permanente, des propriétés qui affectent tous ceux avec qui elle s'identifie, et susceptible d'en recevoir d'autres. Julien parle, par exemple, de la φύσις tombée sous la corruption par le péché d'Adam, de la φύσις atteinte de maladie ou d'altération [2], de la φύσις renouvelée par la rédemption du Christ et en qui l'action du Sauveur a réintroduit l'ἀφθαρσία [3], de la φύσις à l'état sain et de la φύσις mélangée de corruption, de la φύσις enfin sur laquelle s'exerce une action tyrannique [4]. C'est cette conception qui explique les locutions : « participer à la nature », « conserver à la nature en sa chair » à soi telle ou telle propriété, ou encore, que Dieu puisse être dit τῆς φύσεως ποιητής [5]. Φύσις ἀνθρωπίνη désigne si bien une réalité, une chose concrète, et non pas la notion formelle d'essence spécifique ou une forme abstraite, que parfois, elle est considérée comme la puissance active qui produit, par l'intermédiaire des parents, les individus avec lesquels elle s'identifie [6].

L'emploi de φύσις ἀνθρωπίνη pour désigner la réalité substantielle de l'individu est plus rare, mais clairement attesté. Dans son anathème VII, Julien s'oppose à ce qu'on divise la φύσις de l'homme en deux parties, la chair et l'âme, de façon à appeler la première κατὰ φύσιν φθαρτή, indépendamment du péché d'Adam, et à déclarer

[1] Fragment 31.
[2] Fragments 29, 64, 66.
[3] Fragments 5, 139.
[4] Fragments 29, 102.
[5] Fragments 29, 99.
[6] Fragment 29.

la seconde soustraite à la condamnation de la mort [1]. Cette φύσις, dont Julien urge ainsi l'unité pour affirmer qu'elle est toute entière sous la corruption, n'est pas non plus une forme abstraite; c'est la réalité, composée de corps et d'âme, qui se rencontre en tous les individus qui sont des hommes. Pour exprimer la même idée, il parle en un autre endroit de l'être vivant jeté tout entier, corps et âme, sous la corruption par la sentence divine [2] ; le ὅλον τὸ ζῷον de ce texte nous paraît exactement parallèle à la φύσις ἀνθρωπίνη du précédent. Ailleurs, Julien observe qu'après avoir été formée d'une côte d'Adam, Ève était femme parfaite, et qu'il ne lui manquait rien « de la nature humaine », de même que l'enlèvement d'une côte n'avait causé en Adam aucun commencement de corruption ni aucune diminution de ce qu'il était [3]. Ici encore, le parallélisme établi entre l'intégrité organique d'Adam et l'ἀνθρωπίνη φύσις à laquelle Ève a parfaitement atteint (γυναῖκα τέλειον), en dépit du peu de matière qui a suffi à la former toute entière, indique, semble-t-il, que l'expression désigne beaucoup moins l'essence spécifique de l'homme, forme abstraite, que les éléments concrets dont la possession rangeait l'individu Ève dans l'espèce « homme ». De même, peut-il s'agir d'une notion abstraite quand il est question de la φύσις toute entière de l'homme (corps et âme) rachetée par le Christ [4] ? Citons enfin un dernier exemple. De même, dit Julien, que la diversité des opérations des sens ne porte pas atteinte à l'unité de φύσις dans l'homme, ainsi, après l'union du Verbe à la chair, la permanence de la différence spécifique des natures unies n'empêche pas le Sauveur d'être un sujet individuel unique [5]. Le parallélisme est significatif ; comme les précédents, ce texte ne prend son vrai sens que si φύσις y signifie la réalité même de l'individu, le sujet individuel.

Laissant momentanément de côté le seul texte de Julien qui emploie οὐσία dans une formule christologique, étudions à présent le sens de ce terme dans les trois autres passages où il se rencontre.

Dans les deux premiers, Julien fait de οὐσία l'équivalent de φύσις. « Nous ne disons pas, écrit-il dans une *Addition*, que le Christ nous était consubstantiel κατὰ τὸ παθητικόν, mais bien en tant qu'il est

[1] Fragment 71 : εἴ τις διαιρεῖ τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν εἰς τὸ ἀσώματον καὶ τὴν σάρκα.

[2] Fragment 124.

[3] Fragment 35 : τὴν Εὔαν μηδὲν ἀπολειπούσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως.

[4] Fragment 34 : ὅλην τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἐξαγοράσας.

[5] Fragment 148.

de la même οὐσία, si bien que, tout ἀπαθής et ἄφθαρτος qu'il fût, il nous était consubstantiel selon qu'il était de la même φύσις [1]. » L'anathème II fournit un exemple analogue. « Si quelqu'un, y est-il dit, soutient que c'est du ciel ou d'une οὐσία autre (*que la nôtre*) que le Seigneur a participé à la chair et au sang, et que ce n'est pas de la φύσις soumise à la corruption et à la mort... qu'il s'est incarné..., qu'il soit anathème [2]. » Dans ces deux textes, οὐσία équivaut donc à φύσις pris au sens collectif concret défini plus haut.

Pour prouver que le Verbe, consubstantiel au Père, nous est devenu consubstantiel (ὁμοούσιος) par l'incarnation, sans avoir pourtant participé à la corruption et au péché, l'anathème I observe que « ni le péché ni la corruption ne sont οὐσία [3] ». Le terme signifie ici, croyons-nous, non pas l'essence spécifique de l'homme, mais la substance humaine considérée comme réelle. En effet, si Julien croit expliquer que l'absence du péché et de la corruption ne porte pas atteinte à l'*homo-ousie* du Christ avec nous en disant qu'aucun de ces deux éléments n'est οὐσία, c'est-à-dire, réalité ou substance, c'est que, lorsqu'il parle de l'identité d'οὐσία entre le Christ et nous, il donne à οὐσία la valeur concrète de « substance ». Le Christ est donc vrai Dieu et vrai homme, parce qu'il participe à toute la réalité du Père (ὁμοούσιος τῷ πατρί) et à toute la réalité de l'huma-

---

[1] Fragment 52 : κατὰ τὸ ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας ... κατὰ τὸ ἐκ τῆς αὐτῆς φύσεως. — Le passage est cité à huit reprises et dans trois traités différents ; sept fois, les manuscrits lisent dans les membres de phrase parallèles : ܐܘܣܝܐ-ܟܝܢܐ (οὐσία-φύσις) et une fois seulement : ܐܘܣܝܐ-ܐܘܣܝܐ (οὐσία-οὐσία). Nous ne doutons pas qu'il faille préférer la première leçon, d'autant plus que c'est celle du passage, attesté par deux manuscrits parallèles, où le fragment est cité pour la première fois et de la façon la plus complète. Sévère se servait volontiers du fragment 52 pour montrer que Julien niait la consubstantialité du Christ avec nous. Il le cite jusqu'à onze fois dans ses traités dogmatiques et c'est encore un des textes auxquels il aura recours lorsqu'il voudra prouver à Justinien que ce n'est pas un vain désir de dispute, mais le souci de la conservation de la foi, qui l'a poussé à écrire contre l'évêque d'Halicarnasse ; sans doute l'aura-t-il cité plus d'une fois de mémoire. De plus, οὐσία venait d'autant plus facilement sous la plume en cet endroit que c'était le terme employé deux lignes plus haut dans une expression similaire, et que Julien voulait expliquer la consubstantialité du Christ avec nous en insistant sur l'étymologie de ὁμο-ούσιος. Il est dès lors aisé de comprendre que, sous la plume de Sévère ou sous celle d'un copiste, οὐσία ait pris, une fois, la place de φύσις.

[2] Fragment 66 : οὐρανόθεν ἢ ἐξ ἑτέρας οὐσίας ... καὶ οὐκ ἐκ τῆς φύσεως ... ἐνόχου φθορᾶς καὶ θανάτου ...

[3] Fragment 65 : οὔτε γὰρ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν οὐσία, οὔτε ἡ φθορά.

nité (ὁμοούσιος ἡμῖν). Dans ce raisonnement, οὐσία, valeur concrète, désigne tout autant la substance humaine à laquelle tous les hommes participent que la substance individuelle de chacun d'eux ; du sens collectif au sens individuel, le passage est aisé.

Pas plus que φύσις, οὐσία ne s'écarterait donc du concret et de l'individuel. Sans doute, il n'est pas question d'établir, avec ces trois exemples, le sens que toujours et partout, Julien reconnaissait de façon exclusive au mot οὐσία ; il s'agit plutôt de saisir la tonalité de sa terminologie. Or, Julien fait nettement d'οὐσία l'équivalent de φύσις, dont le sens concret nous est par ailleurs sûrement attesté ; de plus, il maintiendra cette équivalence dans ses formules christologiques, où, plus clairement que partout ailleurs, φύσις prend le sens de réalité individuelle, abstraction faite de la qualité spécifique. Il semble donc qu'οὐσία répondait d'abord pour lui à quelque chose de concret ; il faut tenir compte de ce fait pour interpréter les textes où le sens concret du terme apparaît dès l'abord moins clairement. Quant à la notion abstraite d'essence spécifique, autrement dit, la qualité de la nature, son τὸ πῶς εἶναι, Julien l'exprimait par la formule ἡ ποιότης φυσική [1].

Les expressions « notre οὐσία » et ἡ ἀνθρωπίνη φύσις désignent donc, dans les textes de Julien, soit la collection entière des individus humains, soit la substance individuelle de chacun d'eux. C'est le régime introduit par la corruption dans la nature humaine ainsi comprise qu'il s'agit maintenant d'étudier en détail.

II

« A cause du péché, écrit Julien, la corruption nous est survenue après la transgression » ; « notre nature est terrestre et tombée tout entière sous la corruption à cause de la transgression d'Adam [2]. » Les énoncés de ce genre sont fréquents dans ses textes, car ils constatent un fait capital à ses yeux : l'introduction dans la nature d'un régime nouveau, d'une économie nouvelle. En péchant, en effet, Adam n'a pas nui qu'à lui seul ; en lui, la corruption a atteint la nature qu'il allait transmettre à ses fils et, désormais, l'individu en sera complètement pénétré, dans son corps et dans son âme [3]. La

---

[1] Cf. fragment 61.

[2] Fragment 44 : παρὰ τοῦτο διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπεγένετο ἡμῖν ἡ φθορὰ μετὰ τὴν παράβασιν ; fragment 100 : χοϊκὴ δέ ἐστιν ἡ ἡμετέρα φύσις καὶ ὅλη ὑπὸ φθορὰν γενομένη διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ Ἀδάμ.

[3] Fragment 124.

corruption déborde le cours entier de la vie humaine ; présidant à la conception et à la mort [1], elle domine l'homme pendant le temps qui s'écoule entre ces termes extrêmes de son existence [2], et elle l'achève enfin dans le tombeau [3]. Les textes reconnaissent à la *φθορά* une sorte de personnification ; c'est une puissance active [4] qui s'est acquis un pouvoir d'initiative total et tyrannique [5].

La corruption se manifeste de diverses façons, nous l'avons dit. Tantôt, c'est un péché qui, sans être actuel et volontaire, nous est cependant personnel à chacun ; tantôt, c'est la concupiscence et les passions qui nous poussent au mal ; tantôt enfin, c'est une nécessité physique qui nous jette, malgré nous, sous la puissance tyrannique des souffrances et de la mort. Essayons de définir avec précision chacun de ces trois aspects de la corruption, de déterminer les rapports qui les unissent, de reconnaître la façon dont la *φθορά* arrive à toucher l'universalité des individus et, enfin, de fixer le sens des expressions qui caractérisent le rapport qui la relie à la nature.

La corruption est d'abord un « péché » qui atteint quiconque devient homme dans les conditions ordinaires. Il y a en nous, écrit Julien, quelque chose qui est infecté d'un péché : *τὸ ἐν ἡμῖν ἐν ἁμαρτίᾳ* [6]. Nous sommes *παθητοί*, *θνητοί* et *φθαρτοί*, ou, ce qui revient au même, *φυσικῶς θνητοί* ; il faut donc, d'après lui, admettre en nous la présence d'un péché [7]. Celui-ci n'est pas une faute que nous aurions commise personnellement, à l'imitation de celle d'Adam ; nous le recevons en naissant, au même titre que l'âme et le corps, avec notre substance humaine, bien qu'il ne fasse pas partie de la nature à l'état sain [8]. L'homme est pécheur du seul fait qu'il naît homme.

Il est difficile d'admettre, pensons-nous, que Julien prenait ici le mot péché dans un sens métaphorique. En effet, ses manières de

---

[1] Fragments 7, 12. Pour la conception seule, voir les fragments 23, 24, 41.

[2] Voir les fragments 11, 12 : *ἡ ἀνὰ μέσον διαγωγή*.

[3] Voir les fragments 115, 126.

[4] Fragment 51, 59 : *ἐνεργός* ; cfr fragment 115 : *φθορὰ ἀνενεργής* (dans le Christ).

[5] Julien se sert volontiers des termes *κρατεῖν* et *ἡττᾶσθαι* pour décrire l'action de la corruption dans l'homme (cfr par exemple, les fragments 7, 18, 20, 74, 83, 93, 106, 120, 126).

[6] Fragment 55.

[7] Fragment 81 : *ἀναγκαῖον προστίθεσθαι τῷ παθητῷ καὶ θνητῷ καὶ φθαρτῷ καὶ τὴν ἁμαρτίαν* ; fragment 82 : *εἰ δὲ φυσικῶς θνητός..., λοιπὸν ἀπόδος αὐτῷ καὶ τὴν ἁμαρτίαν*.

[8] Cfr fragments 29, 42, 65.

parler se justifient beaucoup moins bien si l'homme n'avait, à son sens, qu'un rapport extrinsèque avec le péché d'un autre, sans être lui-même le sujet d'une véritable souillure morale et d'une certaine culpabilité. Elles sont d'autant plus significatives que Sévère, qui n'admet, lui, qu'un rapport extrinsèque entre l'homme et le péché d'Adam se gardera bien, comme nous le verrons, d'appeler l'homme pécheur du simple fait de sa naissance.

Mais quelle est la nature de cette souillure et de cette culpabilité ? Il ne peut évidemment être question d'une culpabilité semblable à celle qui résulte d'une faute commise personnellement. Il ne s'agit pas non plus d'une culpabilité issue du fait qu'Adam, constitué chef de l'humanité et contenant en lui toutes les volontés de ses descendants, aurait péché pour eux par une sorte de procuration ; cette fiction juridique est trop étrangère aux idées inspiratrices du système que nous étudions. Julien songeait plutôt, croyons-nous, à une souillure affectant la nature comme telle, déposée en elle à la façon d'une propriété physique et communiquée de ce chef à tous ceux qui participent à la nature. Aucun texte ne développe explicitement cette conception, mais tous la supposent et en reçoivent leur interprétation la meilleure, une fois qu'on les envisage sous cet angle. Gardons-nous d'ailleurs de préciser ce que Julien ne précisait peut-être pas exactement lui-même. Il prétendait tenir ses idées d'une tradition ; or, il est tant de formules et d'idées qu'une tradition religieuse peut véhiculer longtemps avec elle avant de leur donner leur entier dégagement ! Contentons-nous donc de parler d'un péché et d'une culpabilité de nature, affectant d'abord la nature et, secondairement, les individus qui participent à la nature et avec lesquels la nature s'identifie.

Remarquons, en second lieu, que si ce péché souille l'âme, il souille également le corps. Pour une part au moins, il y a son siège. Il s'agit naturellement ici du corps animé, mais c'est cependant la partie matérielle de nous-mêmes, par opposition à la partie immatérielle, qui est mise directement en cause dans ces textes. Julien soutient que la chair, — par opposition à ce qu'il y a d'incorporel en nous, — est devenue *φθαρτὴ κατὰ φύσιν* à la suite du péché d'Adam[1] ; comme il dit, d'autre part, qu'un corps *φθαρτόν* est un corps *ἐν ἁμαρτίᾳ*[2], sa première affirmation revient à dire que notre chair est infectée par un péché. Une *Addition* fournit à ce propos une préci-

---

[1] Fragment 71.

[2] Fragment 17 : εἰ... *σῶμα... φθαρτόν, καὶ ἐν ἁμαρτίᾳ.*

sion intéressante. Julien avait écrit dans le *Tome* que, du fait du péché qui était en Adam (τῇ ἁμαρτίᾳ τῇ παρ' Ἀδάμ), le diable avait prévalu sur les âmes des hommes qui avaient vécu avant Jésus-Christ. Plus tard, il remplaça les mots : « du fait du péché d'Adam » par ceux-ci : « du fait du péché du corps lui-même [1] ». D'après le texte ainsi transformé, c'est donc un péché installé dans le corps qui était devenu pour ces âmes le principe d'un état de sujétion par rapport au démon. Si nous comprenons bien le sens du changement apporté au texte primitif, la seconde formule retenait la première tout en la précisant. La première affirmait que ce n'était pas un péché commis personnellement dans le temps de leur union au corps qui soumettait ces âmes à l'empire du démon, mais le péché commis par Adam ; la seconde expliquait la façon dont celui-ci avait exercé sur elles son influence néfaste, en disant que c'était à cause de lui que leur corps s'était trouvé infecté d'un péché, lequel, à son tour, les avait soumises à l'empire du démon.

Mais quelle est cette corruption-péché communiquée à chaque homme avec la nature, souillant son âme et ayant également le corps pour siège ? On doit ici se souvenir que Julien donne aussi le nom de corruption à une chose qui nous est personnelle à tous, que nous recevons avec la nature et qui n'est pas sans rapports avec l'ordre moral, c'est-à-dire, la concupiscence ou l'ensemble des tendances qui nous portent au mal. L'évêque monophysite n'associait-il pas intimement la corruption-péché et la corruption-concupiscence ? Nous le croyons. Le péché qui nous est transmis avec le corps et l'âme par la génération n'était pas, dans son idée, totalement distinct de la concupiscence.

Il faut en effet tenir compte des faits suivants. Comparons trois textes déjà cités : « Si le corps du Christ était φθαρτόν, qu'on le dise aussi ἐν ἁμαρτίᾳ » ; « si tu dis le Seigneur φυσικῶς θνητός (*c'est-à-dire* φθαρτός) donne-lui aussi le péché » ; « si le corps du Christ a éprouvé la corruption, disons qu'il était également soumis aux mouvements de la concupiscence [2] ». On remarque que ces trois énoncés, bâtis sur le même type, opposent indifféremment péché ou concupiscence au même antécédent φθορά. Il ne résulte pas de là de façon apodictique que péché et concupiscence soient une seule et même chose, car il suffit, pour rendre compte des trois phrases, qu'un rapport nécessaire, fût-il différent, rattache le péché et la concupiscence à la

[1] Fragment 50.
[2] Fragments 71, 17, 20.

corruption ; au moins faut-il reconnaître que Julien ne parlerait pas autrement s'il croyait qu'ils se confondent. Portons ensuite notre attention sur la façon dont l'évêque se représente la transmission du péché. « Le genre humain, écrit-il, a eu lui la *φθορὰ φυσική* depuis la transgression dont Adam s'est rendu coupable. C'est que, continue-t-il, c'est la *φθορά* qui accomplit l'union des sexes, et c'est sous l'empire de cette passion que tout homme vient à l'existence depuis la transgression d'Adam [1]. » Il ressort de ce texte que c'est la concupiscence des parents qui transmet le péché aux enfants en même temps que la nature. En effet, le péché est inclu dans la *φθορὰ φυσική* que cette concupiscence communique, qu'on entende la *φθορὰ φυσική* de la corruption sous ses trois aspects, ou seulement d'un seul d'entre eux, la concupiscence, puisque les trois éléments qui constituent la corruption sont inséparablement unis. Mais si la concupiscence est l'agent actif de la transmission du péché, elle est bien près, vu son caractère moral à elle et la nature toute spéciale du péché transmis, de ne pas s'en distinguer complètement. Ces observations sont d'autant plus significatives que Julien appelle *ἁμαρτία τοῦ σώματος* le péché que nous héritons par voie de génération. Cette appellation ne s'explique bien, en effet, que si celui-ci se confond, au moins partiellement, avec la concupiscence, qui travaille notre chair de ses poussées mauvaises.

Nous avons parlé jusqu'ici d'association intime et de distinction inadéquate entre la concupiscence et le péché transmis avec la nature. Les expressions choisies sont vagues à dessein, car nous craindrions de dépasser les textes en en employant de plus précises. Il s'agirait en effet de savoir si cette association intime allait jusqu'à l'identification. Si vraisemblable que l'affirmative puisse paraître, nous ne pouvons l'établir avec certitude. On sait qu'en Occident, les théologiens qui admettaient l'existence d'un péché de nature furent longtemps à ne pas le distinguer de la concupiscence [2] ; nous dirons nous-mêmes que Philoxène de Mabbôgh, un contemporain de Julien, qui croyait, lui aussi, à la transmission d'un péché par voie de génération, semble bien avoir identifié celui-ci avec la concupis-

[1] Fragment 41 : *φυσικὴν δὲ φθορὰν ἔχει ἡ κοινότης ἀπὸ τῆς παραβάσεως τῆς ἐν Ἀδάμ · ἀποτελεῖ γὰρ τὴν μῖξιν ἡ φθορά, καὶ τούτῳ τῷ πάθει ἐκφύει ὁ ἄνθρωπος μετὰ τὴν παράβασιν τὴν ἐν Ἀδάμ.*

[2] Cfr J. Turmel, *Le dogme du péché originel dans saint Augustin*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VII (1902), p. 128 et suiv. ; J.-B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, p. 15 et suiv.

cence ; toutefois, si grande soit-elle, la ressemblance des doctrines ne nous autorise pas à affirmer leur identité.

En tout cas, Julien aurait identifié la souillure originelle avec la concupiscence, qu'on ne serait pas pour autant en droit de conclure que cette souillure n'était à ses yeux qu'un péché au sens métaphorique et qu'il lui donnait le nom d'*ἁμαρτία* pour ce seul motif que la concupiscence est la source prochaine du péché au sens propre, le péché actuel. Julien croyait, pensons-nous, à l'existence d'une véritable culpabilité, au sens exposé plus haut, résultant pour chaque homme de sa naissance par la voie du mariage. Dès lors, si l'on admet que l'évêque ne distinguait pas cette souillure originelle de la concupiscence, on devra penser qu'il admettait, à l'exemple de saint Augustin que celle-ci revêtait dans les non-baptisés un caractère de faute. Mais, encore une fois, les éléments nous manquent pour élucider complètement ces questions de fait.

Infecté par le péché, l'homme subit les souffrances et la mort en vertu d'une nécessité physique ; c'est la troisième manière dont s'affirme en lui l'activité de la corruption. Si la mort, déclare Julien, n'est en soi qu'un phénomène d'ordre physique, la séparation de l'âme et du corps, elle peut cependant avoir lieu de deux façons diverses, suivant que le sujet qui l'éprouve est, ou non, sous le coup du péché. Au pécheur, la mort s'impose comme une nécessité inéluctable, sur laquelle sa volonté ne peut rien ; en revanche, elle ne peut faire la loi dans celui qui est sans péché. Dans le premier, la présence du péché lui permet d'exercer un pouvoir d'initiative tyrannique ; elle ne peut, au contraire, déployer son activité destructrice dans le second que si lui-même consent spontanément à l'éprouver [1]. Or, c'est suivant le premier mode que se passent les souffrances et la mort de l'homme ; *παθητός* et *θνητός* à la façon qui convient à un *φθαρτός*, il les subit nécessairement [2] et se trouve devant elles comme le condamné devant un châtiment inévitable et le débiteur devant un inexorable créancier [3]. Julien caractérise cette nécessité comme une nécessité de nature (*ἀνάγκη φύσεως*), signifiant

---

[1] Fragment 108 : *ὁ γὰρ θάνατος οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν εἰ μὴ τῆς ψυχῆς ἀποχώρησις ἀπὸ τοῦ σώματος. Δυνατὸν δὲ κρατηθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα · τὸν δ' ἀναμάρτητον, μὴ ἐνεργοῦντος ἐν αὐτῷ τοῦ κέντρου τοῦ θανάτου, ὑπ' αὐτοῦ κρατηθῆναι οὐ δυνατόν* ; fragment 37 : *τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία... ἢ ἐὰν μὴ κεντῇ, οὐκ ἐνεργεῖ ὁ θάνατος.*

[2] Fragment 45 : *παθητὸς καὶ θνητὸς ὡς ἐξ ἀνάγκης καὶ κατὰ τοῦτο φθαρτός.*

[3] Fragment 143.

par là qu'elle pèse sur le genre humain tout entier et qu'elle accable les individus du chef de leur participation à la nature. Une domination violente, écrit-il, tyrannise la chair ; une nécessité physique soumet nos corps à la violence que leur font les souffrances et la mort ; en un mot, c'est malgré nous que nous souffrons [1]. Nous saisissant à la naissance, cette nécessité ne cesse pas avec la mort qui, pourtant, nous détruit déjà comme composés ; elle nous poursuit jusque dans le tombeau pour ramener nos corps aux principes matériels dont ils ont été formés.

C'est à cause du péché d'Adam que la mort et la corruption sont survenues à la nature ; de plus, elles ont en chacun de nous le caractère d'un châtiment. « Les souffrances et la mort, écrit Julien, sont des châtiments dus aux pécheurs qui expient [2] », et quand il parle ailleurs de ces choses qui surviennent à la chair humaine « en qualité de châtiment [3] », c'est encore, sans aucun doute, les souffrances et la mort qu'il entend désigner. Mais il faut recourir à la considération du péché de nature pour saisir sa pensée. A ses yeux, les souffrances et la mort d'un chacun, subies par nécessité de nature, ne sont pas une participation au châtiment du péché personnel commis par Adam ; elles ne sont pas non plus, en ordre principal tout au moins, le châtiment de péchés personnels : en effet, nous ne voyons pas que les textes recourent au péché personnel pour rendre compte de la nécessité des souffrances et de la mort. Ce que celles-ci châtient, c'est le péché qui se trouve dans l'homme en raison de sa descendance ; en d'autres termes, au péché qui souille la nature, répond un châtiment qui pèse sur la nature, et c'est en tant que l'individu participe, avec la nature, au péché qui la souille, qu'il a nécessairement part au péché qui la punit. Au sentiment de Julien, l'homme pécheur qui subit le châtiment de son péché, c'est donc, avant tout, l'homme pécheur et coupable du fait de sa descendance.

Il nous reste à voir comment Julien caractérisait, par rapport à la nature elle-même, l'état de corruption de la nature humaine. Sa réponse tient toute entière en ceci : la corruption est dans la nature, si bien qu'on la puisse dire mêlée à la nature [4] ; mais, qu'on l'entende du péché et de la concupiscence ou bien des souffrances et de la

[1] Fragments 49, 102 ; fragment 52 : ἀκούσιοι πάσχομεν.

[2] Fragment 143 : πάθη δὲ καὶ θάνατος καταδίκαι εἰσὶν τοῖς ἁμαρτάνουσιν ὀφειλόμεναι καὶ δίκας ἐκτίνουσιν.

[3] Fragment 116 : ἐπιγενέσθαι ... ἐν τάξει τιμωρίας.

[4] Cf. l'expression du fragment 29 : ἐπιδεῖξαι ... τὴν φύσιν ἄμικτον φθορᾷ.

mort, elle n'est pas conforme à la nature, elle n'est pas selon la nature (φυσικῶς, κατὰ φύσιν) ; elle lui est, au contraire, survenue du dehors (παρὰ φύσιν). « Nous ne dirons pas, écrit Julien, qu'avant la transgression, la mort et la corruption existaient selon la nature (φυσικῶς), car ce n'est pas Dieu qui a fait la mort ; mais (*nous dirons*) qu'elle nous est survenue en dehors de la nature (παρὰ φύσιν), à cause du péché, après la transgression [1]. » Il combat l'opinion qui prétend que le corps était φυσικῶς φθαρτόν avant le péché [2], et il ne veut pas qu'on dise que notre chair est φθαρτή selon ses principes naturels et indépendamment du péché [3] ; de même encore, il dit que l'homme n'est pas θνητὸς κατὰ φύσιν [4], et il définit la corruption : l'altération de ce qui existait κατὰ φύσιν [5].

L'opposition même que Julien établit entre παρὰ φύσιν et κατὰ φύσιν nous livre le sens qu'il attachait à la seconde expression. Quand il affirme que la corruption n'existait pas dans la nature selon la nature (κατὰ φύσιν), il veut dire qu'elle n'avait aucune place dans l'économie primitive. En effet, il donne comme raison de sa thèse que ce n'est pas Dieu qui a fait la mort, mais que celle-ci s'est introduite comme du dehors, à cause du péché qui lui a livré passage. En prononçant ce jugement, Julien n'examine pas si notre nature composée appelle, de par sa composition même, la souffrance et la mort ; il considère seulement que Dieu l'avait établie hors de leur atteinte ; κατὰ φύσιν équivaut donc à « selon l'état primitif ». « Les adversaires disent, écrit-il, que le Verbe ayant participé à notre nature déjà corrompue, les propriétés de celle-ci, à savoir, la corruption, se trouvaient nécessairement dans le corps assumé ; mais qu'ils sachent que lorsque le créateur les plaça à l'origine de la nature, ces propriétés faisaient apparaître une nature qui se trouvait à l'état sain (ὑγιᾶ) et non pas dans l'altération de ce qui est conforme à la nature (οὐκ ἐν ἀλλοιώσει τοῦ κατὰ φύσιν), en laquelle, précisément, consiste la corruption [6]. » Le τὸ κατὰ φύσιν de la nature, c'est donc son état primitif, antérieur au péché [7]. Quant

[1] Fragment 44 ; cfr fragments 29, 70.

[2] Fragment 152 : εἰ φυσικῶς τὸ σῶμα φθαρτόν, ἐφθάρη ἂν καὶ πρὸ τῆς ἁμαρτίας.

[3] Fragment 71.

[4] Fragment 79 : μὴ εἴπῃς τὸν ἄνθρωπον θνητὸν κατὰ φύσιν.

[5] Fragment 29 : ... οὐκ ἐν ἀλλοιώσει τοῦ κατὰ φύσιν, ἥπερ ἐστὶν ἡ φθορά.

[6] Fragment 29.

[7] Voyez l'opposition qu'établissent les fragments 44 et 70 entre φυσικῶς εἶναι et ἐκ τῆς ἁμαρτίας ἐπιγενέσθαι.

à nier que notre nature soit vouée, de par sa composition même, à la souffrance et à la mort, Julien y pense si peu que c'est justement pour acquérir la possibilité de souffrir et de mourir, dira-t-il, que le Verbe, substance simple, s'est fait homme comme l'un de nous [1]. Ainsi remise dans son contexte, la négation du caractère naturel des souffrances et de la mort n'a plus rien d'exorbitant. Julien, en effet, n'en juge pas du point de vue de la philosophie qui prononce, après analyse du contenu de la nature, que celle-ci porte en elle-même la raison suffisante de sa destruction ; il se place, au contraire, au point de vue religieux et constate avec la foi qu'*en fait*, l'homme était, à l'origine, soustrait à l'empire des souffrances et de la mort, mais il n'examine pas de plus près si cette immunité était ou non un privilège concédé par Dieu à l'humanité.

Cependant, à côté des textes qui nient que la corruption, les souffrances et la mort, soient conformes à la nature, il en est d'autres qui disent naturelle la corruption, qui qualifient de « propre et naturelle à la nature » la condition de celui qui subit les souffrances, ou encore qui appellent naturelle la nécessité qui nous jette sous la domination des souffrances et de la mort [2]. Qu'est-ce à dire ? Les deux séries de textes se contredisent-elles ? Non pas. Il suffit de remarquer que *φυσικός*, équivalent de *τῆς φύσεως*, est susceptible de prendre des sens différents suivant les *φύσεις* auxquelles il s'applique : *φύσις* de l'homme avant le péché ou après le péché, ou encore, *φύσις* du Verbe. Les textes que nous venons de citer parlent de l'état qui est « naturel » à la nature corrompue, et ne s'opposent pas, dès lors, aux premiers qui parlaient de la *φύσις* d'avant le péché. C'est en tenant compte de cette distinction que Julien peut parler de choses qui, naturelles au genre humain tel qu'il existe après la transgression, n'étaient pas naturelles au Christ, qui ne vivait pas sous le régime introduit par le péché d'Adam [3]. De même, c'est en se référant à la *φύσις* déchue que Julien écrit, sans doute à propos des souffrances et de la mort du Christ, que « naturel » équivaut à

[1] Voyez les fragments 84, 134, 140.

[2] Fragment 41 : *φυσικὴν δὲ φθορὰν ἔχει ἡ κοινότης* ; fragment 78 : *φυσικὸν τῆς κοινότητος μετὰ τὴν παράβασιν* ; fragment 45 : ... *φθαρτόν, καὶ τῶν ἀναγκῶν φυσικῶν ἔνοχον* ; fragment 49 : *ὑπὸ τὴν τῶν παθῶν καὶ τοῦ θανάτου βίαν ἀνάγκη φυσικὴ κατὰ τὰ ἡμέτερα σώματα* ; fragment 120 : *κατ' ἀνάγκην φυσικὴν ἡττῆσθαι τῶν παθῶν.*

[3] Fragment 78 : *ἴδιον καὶ φυσικὸν τῆς κοινότητος μετὰ τὴν παράβασιν · οὐ γὰρ ἴδιον καὶ φυσικὸν τοῦ κυριακοῦ σώματος μὴ πεσόντος ὑπὸ τὴν παράβασιν.*

« nécessaire »[1]. Par contre, il parlera de l'*ἀφθαρσία φυσική* du corps du Verbe[2], c'est-à-dire, de la non-corruption qui lui convenait à cause de l'excellence de la *φύσις* à laquelle il était uni. Toute obscurité et toute apparence de contradiction disparaissent si l'on prend soin de voir à quelle *φύσις* une chose est dite « naturelle ».

C'est donc en se reportant à la condition primitive de l'humanité que Julien affirme qu'il n'est pas naturel, c'est-à-dire normal, que l'homme soit *φθαρτός*, *παθητός* et *θνητός*. Ce peut paraître un truisme de faire remarquer que la corruption n'est pas l'état sain et normal. L'opportunité de cette observation apparaîtra mieux lorsque nous aurons montré comment Sévère accueillit les formules de son adversaire et put en soutenir l'exact contre-pied en en prenant les termes dans un sens différent.

III

De la lecture des ouvrages de Julien, Sévère avait retenu lui aussi que l'évêque d'Halicarnasse affirmait l'existence d'un péché et d'une culpabilité existant dans l'individu antérieurement à son premier acte de volonté, l'atteignant du seul fait de sa participation à la nature et se transmettant de père en fils par le processus de la génération. A cette doctrine, le patriarche oppose une négation formelle : pareil péché de nature n'existe pas ; d'Adam mortel et pécheur, nous naissons mortels, mais non pas pécheurs. L'idée d'un péché se transmettant avec la nature par voie de génération le heurte violemment ; celà revient, d'après lui, à admettre l'existence du mal subsistant. Il fait de cet argument un des pivots de sa polémique et présente l'opinion de Julien comme un absurde renouvellement de la doctrine manichéenne des deux principes.

Dans la *Critique*, le patriarche n'avait abordé la question du péché de nature qu'avec une discrétion et une réserve intentionnelles[3] ; en résumant cet ouvrage dans la *Troisième lettre à Julien*, il l'avait même laissée complètement de côté pour s'attaquer aux points les plus saillants du système de son adversaire, les formules sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Plus tard, tout motif d'observer de la réserve ayant disparu, il discuta longuement, dans le *Contra Additiones*, le problème de la souillure originelle.

Voyons d'abord ce que Sévère disait à ce sujet dans la *Critique*.

[1] Fragment 136 : *ὁ φυσικὰ λέγων, τοῖς ἀναγκαίοις ὑποτάσσει τὸν λόγον.*
[2] Fragment 58.
[3] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 76 *a*).

Il y est très sobre de détails ; plus d'une fois, il se contente d'allusions dont la portée précise ne se révèlera que progressivement. Ainsi, quand il s'étend assez longuement, dans les premières pages, sur l'origine du péché dans la nature, on ne voit pas dès l'abord pour quel motif il affirme avec tant d'insistance que le péché n'est pas une substance, mais une maladie morale qui dépend uniquement du libre arbitre d'un chacun [1]. Ce n'est qu'après avoir mené pendant longtemps la discussion sur le terrain proprement christologique qu'il revient occasionnellement sur le péché de nature. Il observe d'abord que si le Christ fit choix d'une naissance virginale, ce n'est pas qu'il considérât que le mariage et le commerce de l'homme et de la femme sont sous le coup d'une corruption et d'un blâme (μῶμος) résultant du péché, mais seulement parce qu'il voulait figurer par là notre prochaine régénération selon l'Esprit [2]. Le mariage, dit Sévère, fut un secours concédé par la prévoyante bonté de Dieu à l'humanité, devenue mortelle par le péché, « pour mettre la race à l'abri de la destruction, par la procréation de fils » ; on ne peut donc le condamner comme s'il était entaché d' « une souillure provenant d'un péché » ; c'est bien plutôt un secours intervenu à cause de la chute de l'homme qui, elle, provint du péché et de la transgression. Jusqu'ici, Sévère n'a pas dit à quoi ces remarques font allusion. Bientôt cependant, il met Julien en cause en lui reprochant, mais en termes modérés, d'employer l'expression σῶμα ἐν ἁμαρτίᾳ. « Mais que Ta Chasteté, dit-il, examine sa terminologie, et (*voie*) si c'est avec raison qu'elle dit ἐν ἁμαρτίᾳ le corps humain. Quant à moi, l'étrangeté de la chose a résonné à mes oreilles comme une nouveauté car, jusqu'à ce jour, je n'ai trouvé personne parmi ceux qui ont enseigné dans l'Église en langue grecque qui l'ait écrite dans ses ouvrages ; elle créerait en effet, à ce qu'il me semble, une opinion mauvaise chez les lecteurs. De même, en effet, que celui qui dit *corps animé* signifie qu'il y a mélange naturel (ܚܘܠܛܢܐ ܟܝܢܝܐ) d'âme et de corps, ainsi, celui qui dit *corps dans le péché* semble signifier que le péché se trouve naturellement compris (ܚܒܝܫܐ) dans le corps. Je dis ceci à cause de la malsonnance du mot et de son caractère inaccoutumé, car il est clair que Ta Chasteté confesse partout que le péché survient à l'homme comme une maladie. Encore faut-il que les sages comme vous observent l'exactitude et la précision des termes. » Sans doute,

[1] *Critique* (*Vat.* 140, 21 *b*).
[2] *Critique* (*Vat.* 140, 51 *e* et suiv.).

continue-t-il, en disant que l'éloquence se trouve dans celui qui s'y est exercé, on ne signifie pas que ce talent rentre, comme l'âme et le corps, dans les éléments constitutifs de cet homme ; il n'en est pas moins vrai qu'en ce qui concerne le péché, on a des motifs spéciaux de surveiller son langage, car « les Manichéens et ceux qui partagent leur folie ont dit sottement qu'il se mêle à la substance humaine en formation, comme un élément naturel (ܒܓܘ ܕܐܢܫܘܬܐ ܡܬܚܠܛܐ ܡܬܓܒܠܢܝܬܐ ܐܟܝܢܝܬܐ) [1] ».

Dans le *Contra Additiones*, le patriarche est autrement sévère pour les expressions que la *Critique* se bornait à taxer de dangereuses en raison de leur caractère insolite. Il combat longuement la théorie du péché de nature et, au cours de la discussion, il met en question six fragments du *Tome*, dont une *Addition* [2]. Il y relève d'une part que notre corps a été formé ἐκ φθορᾶς et, de l'autre, que la φθορά est précisément les τὰ ἀπὸ κακίας πάθη dont parle saint Basile dans la *Lettre aux Sozopolitains* ; en combinant ces deux expressions, il parvient à prêter à Julien l'idée du mal subsistant qui entrerait dans la composition de notre nature comme un de ses constituants naturels. Il serait fastidieux de relever tous les textes où Sévère inculpe Julien de manichéisme ; notons-en seulement quelques-uns. « Son opinion, écrit-il, rencontre celle des Manichéens et des Messaliens qui affirment avec une sotte impiété que le mal et ses passions naissent avec l'homme et lui sont naturels » ; c'est une sottise, dit-il ailleurs, de prétendre que « c'est du péché et des passions du mal, qui n'ont aucune réalité (οὐσία), que notre corps a été formé et constitué » ; puisque d'après Julien, dit-il encore, la souillure des passions coupables du péché se trouve mélangée à la substance dans la nature, il faut que soit trouvée menteuse l'Écriture sainte qui proclame le mariage chose honorable et le lit nuptial sans souillure [3] ; que Julien explique, demande-t-il enfin, comment le mal, mêlé à notre substance (οὐσία), pourra devenir non-corruption par la résurrection, puisque c'est en restant ce qu'elle est que la substance (οὐσία) de notre corps revêtira l'incorruptibilité résultant de la résurrection [4]. Ces textes sont des exemples du ton ordinaire des réfutations de Sévère. En réalité, on sait déjà que φθορά avait plusieurs sens dans la terminologie de l'évêque d'Halicarnasse, et

---

1 *Critique* (*Vat.* 140, 52 *f*).

2 *Vat.* 140, 75 *c* -82 *c*. Voir les fragments 21-25, 50.

3 *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 75 *f*, 76 *a*, *d* ; pour le dernier texte, cfr *Hebr.*, XIII, 4).

4 Voir encore, dans le même sens, *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 77 *c*).

nous avons exposé plus haut l'usage que celui-ci faisait du texte de saint Basile auquel Sévère fait allusion ici [1]. Tout autant que Sévère, Julien eût trouvé absurde l'opinion qui lui est ainsi prêtée ! En disant que notre corps est formé ἐκ φθορᾶς, il voulait simplement dire qu'il a été conçu sous l'influence de la concupiscence [2].

Passons aux textes de Sévère qui critiquent les idées de Julien sur la transmission de la souillure originelle. Voici le commentaire dont le patriarche fait suivre le fragment 50, où Julien avait précisé l'expression ἡ ἁμαρτία ἡ παρ' Ἀδάμ, péché en vertu duquel le diable dominait les âmes du Sheol, en ἡ ἁμαρτία τοῦ σώματος. « Mais, dit Sévère, si le corps est ἐν ἁμαρτίᾳ et a été formé ἐκ φθορᾶς, et si le péché qui se trouvait en Adam passe, avec la nature (ἀκολουθίᾳ φύσεως), d'Adam à ses descendants, comme une chose naturelle, pécher, comme je l'ai dit, est entièrement à l'abri de tout blâme, tout pécheur l'étant, à ce qu'il semble, du fait de son premier père pécheur. » Nous voyons maintenant pour quel motif la *Critique* s'attachait à défendre la bonté morale du mariage ; c'est parce que Sévère ne veut pas qu'on fasse de celui-ci l'instrument qui transmettrait à tous les hommes le péché commis personnellement par Adam ; c'est ainsi, en effet, que Sévère présente la doctrine de son adversaire. De nouveau, il fait observer qu'on n'est pas en droit d'argumenter de la naissance virginale du Christ pour affirmer que le mariage est souillé ; d'ailleurs, dit-il, si c'est dans le péché et la corruption que le corps est formé, la procréation des enfants est beaucoup moins un secours pour l'humanité qu'un multiplicateur de péchés, puisque le mal, qui serait ainsi dans notre nature, deviendrait nécessairement à son tour une cause de péchés [3].

Sa doctrine à lui est toute autre. Nous n'avons eu aucune part au péché de notre premier père [4] ; nous naissons mortels, mais non pas pécheurs. « Le péché de ceux qui nous ont engendrés, écrit Sévère, à savoir (*le péché*) d'Adam et d'Ève, n'est pas mêlé naturellement (κατὰ φύσιν) à notre substance (οὐσίᾳ), — comme le tient l'opinion mauvaise et impie des Messaliens, autrement dit Manichéens, — mais c'est parce qu'ils avaient perdu la grâce de l'immortalité, à cause du péché et de la transgression, que le jugement et la sentence s'étendent jusqu'à nous, lorsque, suivant une disposition naturelle, nous naissons mortels en tant que (*nous*

[1] Voir plus haut, p. 111-112.
[2] Voir, par exemple, les fragments 23 et 24.
[3] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 76 *d*, *e*, *f*, 78 *b*).
[4] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 80 *c*).

naissons) de parents mortels, mais non pas pécheurs en tant que (*nous naissons*) de parents pécheurs. Il n'est pas vrai, en effet, que le péché soit une réalité (φύσις) et qu'il passe naturellement des parents à leurs enfants [1]. »

Julien faisait-il appel au texte de Job où nous lisons que nul mortel n'est pur, sa vie sur terre ne fût-elle que d'un jour, et à celui du Psalmiste qui représente à Dieu dans sa prière qu'il a été conçu dans le péché [2] ? Nous ne savons. Sévère explique longuement le sens de ces textes, pour en enlever le bénéfice aux partisans de la théorie du péché transmis par génération. Le contexte, dit-il, montre que le premier parle de la souillure qui provient des péchés d'action et de pensée qui, seuls, sont susceptibles de « venir en jugement » devant Dieu, et que ce « seul jour » est un jour de la vie consciente et volontaire, et non pas le premier jour que l'enfant passe sur terre. Quant au texte du Psaume, il sait que certains l'interprètent de la concupiscence qui préside à la génération ; personnellement, il préfère y voir une figure de style. Une fois tombé dans le meurtre et l'adultère, David incrimine l'ensemble de sa vie comme si celle-ci s'était passée tout entière dans le péché ; la mère qui l'engendre ἐν ἁμαρτίαις, c'est Ève engendrant après le péché et dans l'état d'affaiblissement auquel l'a réduite le péché ; le Psalmiste mentionne cette circonstance dans sa supplication pour inviter Dieu à le prendre d'autant plus en pitié [3]. Le patriarche n'arrête pas là sa démonstration ; après l'Écriture, c'est aux Pères qu'il recourt pour montrer que si nous sommes atteints par la condamnation portée contre Adam, nous ne participons pas à la souillure de son péché. Il fait notamment état du passage bien connu du commentaire de saint Jean Chrysostome sur l'épître aux Romains (V, 19) et à l'autorité de saint Cyrille [4]. En terminant l'explication d'un témoignage de ce docteur, il résume sa doctrine en affirmant que nous n'avons absolument aucune part au péché du père de notre race.

Sévère croit donc que son adversaire admet l'existence d'un péché qui se transmet avec la nature ; c'est la conclusion que nous avions tirée des textes de Julien. Il expose toutefois la chose comme si celui-ci admettait la théorie manichéenne du mal subsistant et se

[1] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 79 *d-e*).

[2] *Iob*, XIV, 4 et *Psalm.* L, 7.

[3] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 78 *c*-79 *d*).

[4] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 79 *f*-80 *f*). Cfr, respectivement, PG, LX, 477 et *Contra Anthropomorphitas*, cap. VIII (PG, LXXVI, 1092) : ἐξετάσαι χρὴ... ζωοποιηθήσονται.

représentait la souillure transmise par voie de génération comme le péché personnel d'Adam et d'Ève communiqué à leurs descendants : c'est là la part de la polémique. En effet, de la *Critique* au *Contra Additiones*, Sévère fait passer la même doctrine, et qui plus est, les mêmes textes, de la simple imprudence de langage à l'hérésie la mieux caractérisée. Jusqu'à quel point le patriarche avait-il conscience de dépasser par là les bornes d'une saine appréciation des choses ? C'est un problème que nous traiterons plus loin.

Au sentiment du patriarche, la corruption, c'est-à-dire les souffrances et la mort, est une suite de la faute du premier père, mais une suite dépouillée de tout caractère moral. Est-elle, d'après lui, *κατὰ φύσιν* ou *παρὰ φύσιν* ? C'est la question à laquelle il nous reste à répondre.

Sévère, nous l'avons vu, distingue deux corruptions spécifiquement différentes : celle qui consiste dans les souffrances et la mort, — corruption physique, — et celle qui s'identifie avec le péché, — corruption morale. Or, d'après lui, la première est conforme à la nature (*κατὰ φύσιν*) ; la seconde seule ne l'est pas ; elle est, celle-ci, *παρὰ φύσιν*. Il développe assez longuement ces vues en les appuyant sur l'usage reçu par les Pères. « L'homme, écrit-il, n'aurait pas subi la dissolution en laquelle consistent la mort et la corruption physique ... si, auparavant, il n'avait pas admis en lui la corruption de l'âme qui, elle, est *παρὰ φύσιν* [1]. » Un peu plus loin, il distingue la *φθορὰ τῆς ἁμαρτίας ἡ παρὰ φύσιν* et la *φθορὰ φυσικὴ τοῦ θανάτου*. Il justifie comme suit cette terminologie : la corruption du péché ne peut entrer dans l'âme que si la volonté l'y appelle comme du dehors par un acte délibéré, tandis que la dissolution de notre être opérée par la mort résulte de la composition même de notre nature. Citant un témoignage de saint Athanase, il observe que le docteur appelle la mort *φθορὰ κατὰ φύσιν*, parce que la mort est une dissolution, la séparation de l'âme d'avec le corps, et que la dissolution convient naturellement à un être composé [2]. Plus loin, il remarque que c'est le propre de la nature composée de se dissoudre, une fois qu'elle est dépouillée de la grâce de Dieu, et que, par son péché, Adam fut lui-même la cause de son retour à la dissolution et à la corruption naturelle, suivant qu'il était composé et mortel [3]. Le patriarche reste constamment fidèle à cette terminologie ; il admet quelque part que

---

[1] *Critique* (*Vat.* 140, 22 *b-c*). Voir aussi *Critique* (*ibid.*, 22 *a*, *e*).

[2] *Critique* (*Vat.* 140, 21 *f*), citant *De incarnatione Verbi* (PG, XXV, 101) : *ὁ θεὸς γὰρ ἀγαθός ἐστι... μένειν ἐν τῷ θανάτῳ καὶ ἐν τῇ φθορᾷ.*

[3] *Critique* (*Vat.* 140, 23 *a*, *e*).

la mort est survenue *παρὰ φύσιν* à la nature telle qu'elle avait été constituée à l'origine, mais c'est à l'occasion d'un texte de saint Cyrille qui emploie cette expression, et en faisant remarquer avec soin que si saint Cyrille appelle la mort *παρὰ φύσιν* et la *φθορὰ ἐπείσακτος*, c'est par analogie avec leur cause, le péché, qui est, à proprement parler, *παρὰ φύσιν* [1]. Sévère revient d'ailleurs aussitôt à sa terminologie habituelle et parle de la chair d'Adam *φυσικῶς φθαρτή*, même avant le péché.

IV

Arrivé au terme de la comparaison que nous avons instituée entre la doctrine de Sévère et celle de Julien sur l'état de la nature déchue, autrement dit, de la nature sous le régime de la corruption, tâchons d'atteindre aux principes qui commandaient les deux systèmes.

Ils partent tous deux d'un fonds de doctrine commun. Composée de corps et d'âme, la nature humaine est susceptible de se dissoudre partiellement par la souffrance, jusqu'à ce qu'interviennent la dissolution du composé par la mort, et la résolution du corps lui-même en ses éléments organiques par la destruction qui s'opère dans le tombeau : c'est la corruption sous ses divers aspects. En fait, la nature ne l'aurait pas subie si Adam était resté fidèle au précepte divin ; mais il a péché et, après sa transgression, la corruption a envahi la nature, en lui et en ses descendants. Tels sont les présupposés dogmatiques communs aux deux adversaires. Nous ne parlons que de la corruption physique, car ils sont d'accord tous deux pour appeler également corruption, mais dans l'ordre moral cette fois, le péché.

Toutefois, de profondes divergences séparent les deux évêques dans la façon de se représenter l'action de la corruption physique dans la nature et les conditions suivant lesquelles s'exerce son œuvre de destruction. Pour Sévère, la corruption n'a qu'un caractère purement matériel ; elle n'est en elle-même qu'un phénomène d'ordre physique, et le fait que c'est le péché qui en a déclenché l'action dans la nature n'en a pas changé le caractère, car le péché n'a joué à son endroit que le rôle de *removens prohibens*. Julien, au contraire, revêt la corruption physique d'un caractère moral ; il aperçoit entre elle et le péché un lien actuel et permanent, rendu sensible par la nécessité qui impose à l'homme les souffrances

[1] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 81 *b*-82 *b*), citant S. Cyrille, *De adoratione in spiritu* (PG, LXVIII, 1005) : ἡ δὲ τίκτουσα... ὁ λόγος.

et la mort. La raison prochaine de cette divergence consiste en ceci. Pour Sévère, le péché d'Adam a eu des conséquences directes d'ordre physique, conséquences qui s'étendent indéfiniment et qui ne s'épuiseront qu'avec la disparition du dernier homme ; une fois commis cependant, ou, si l'on veut, une fois commis et complètement effacé en Adam, il cesse d'exister comme péché et comme culpabilité, car il était strictement personnel à notre premier père. Pour Julien, au contraire, la culpabilité issue du premier péché personnel a infecté la nature en celui qui l'avait commis, non pas l'essence abstraite, mais cette réalité qu'il allait transmettre à ses fils par la génération ; comme les hommes dérivent tous d'Adam, tous reçoivent avec la nature la culpabilité qui y est attachée ; celle-ci appelle à son tour les souffrances et la mort par voie de conséquence physique et nécessaire. Si celles-ci, dès lors, sont, pour Sévère, une simple conséquence matérielle du péché commis autrefois par Adam, elles se chargent, aux yeux de Julien, d'un caractère moral, du fait qu'elles sont toujours liées au péché immanent à la nature comme le châtiment est lié à la faute. De là le sens différent qui s'attache au même mot dans la langue des deux auteurs. Chez Sévère, φθαρτός d'une part, παθητός et θνητός de l'autre, sont des termes équivalents, à compréhension identique et toujours interchangeables ; ils signifient l'aptitude à devenir le sujet de la corruption matérielle, des souffrances et de la mort. Chez Julien, φθαρτός, nécessairement lié à l'idée de péché, n'exprime qu'une des deux manières d'être παθητός et θνητός, à savoir, celle qui consiste à subir les souffrances et la mort comme le châtiment du péché immanent à la nature, par opposition à celle qui consiste à les prendre spontanément sur soi, sans avoir rien à expier.

La différence des doctrines ne se réduit pas à une divergence de terminologie ; entre Julien et Sévère, il y a toute la question du péché de nature, qui leur fait voir de deux points de vue différents l'économie historique de la nature humaine. La nature humaine à l'état authentique, à l'état sain, dit Julien, c'est la nature telle que, en fait, elle avait été constituée par Dieu à l'origine, nature matérielle et spirituelle tout à la fois, mais soustraite aux souffrances et à la mort. Qu'y avait-il dans cet état bienheureux qui relevât strictement de la « nature », ou au contraire, du « privilège », de la « grâce » ? Au jugement de l'évêque d'Halicarnasse, la question était secondaire ; il semble même qu'elle lui eût paru peu pertinente. La φύσις, eût-il répondu, c'est ce qui est, l'être concret, et il faut juger de la pureté de son type, — en d'autres termes, de ce qui lui est naturel (φυσικόν), — par comparaison avec l'état dans lequel elle fut créée

par Dieu. Il disait donc κατὰ φύσιν tout ce qu'il apercevait dans la nature à l'origine, et παρὰ φύσιν tout ce qui s'y était introduit du dehors par la suite pour l'altérer et la faire déchoir de cet état (ἀλλοίωσις τῆς φύσεως). Mais le péché est admis par l'homme dans la nature ; c'est une première altération : le péché est παρὰ φύσιν. Non seulement il s'y introduit, mais il s'y installe à demeure et y sévit comme un tyran (κρατεῖ), et il amène à sa suite, comme son châtiment nécessaire, les souffrances et la mort ; c'est une seconde altération : les souffrances et la mort sont παρὰ φύσιν. La nature humaine, réalité dont la puissance de multiplication ne tarit jamais, est toujours identique à elle-même sous ses multiples participations, mais comme le péché et son châtiment s'y sont établis par la faute d'Adam, quiconque participe à la nature est infecté de la double corruption qui s'y attache ; comme la nature n'existe plus qu'à l'état corrompu, on peut appeler naturelle (φυσική) la corruption.

Dans cette conception, c'est la note religieuse et morale qui domine ; celle de Sévère tire au contraire son unité d'une considération philosophique de la nature humaine. Pour le patriarche, en effet, l'idée de nature humaine éveille celle de ses principes constitutifs essentiels : un corps et une âme substantiellement unis, mais naturellement susceptibles de dissolution du fait de leur composition. Aussi va-t-il d'instinct à distinguer en Adam ce qui était nature et ce qui était grâce ; posée dès les premières pages de la *Critique*, cette distinction ne sera jamais perdue de vue au cours de la controverse. Le péché intervient : la grâce est perdue pour tous, mais la nature reste entière et identique à ce qu'elle était. De plus, comme Sévère n'admet pas que la culpabilité ait passé en Adam de la personne à la nature, les souffrances et la mort, suites matérielles du péché d'Adam, ne sont pas le résultat immédiat de l'action d'un péché de nature existant et se développant en nous. Une fois perdue la grâce de l'immortalité et de l'impassibilité, le simple jeu des éléments constitutifs de la nature laissée à elle-même suffit à produire les souffrances et la mort κατὰ φύσιν ; pour le patriarche, aucun caractère moral ne vient se greffer sur ce phénomène physique.

Si nous avons bien lu les textes des deux adversaires, il y a donc à la fois, pour les séparer, et une divergence sensible de mentalité, l'une plus religieuse et l'autre plus philosophique, et surtout, une question proprement dogmatique, celle du péché de nature. Il s'agit maintenant de savoir comment tous deux vont concevoir les conditions de la participation du Verbe à la nature déchue. C'est, en particulier, la question qui se posait à la christologie de Julien.

CHAPITRE IV

L'INCARNATION

I. Le monophysisme de Julien. — II. L'ἀφθαρσία du corps uni au Verbe. — III. L'union du Verbe à la chair, raison dernière de l'ἀφθαρσία. — IV. La naissance virginale, raison prochaine de l'ἀφθαρσία.

I

On en a fait justement la remarque, le monophysisme s'est inspiré du thème *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* dans l'élaboration scientifique de sa christologie. Insistant sur le mot de saint Jean (*ἐγένετο*), il conçoit l'incarnation comme un *fieri* admirable et prodigieux qui se distingue à la fois de celui de la création et de celui de la transformation : en restant ce qu'il est, le Verbe devient chair. En passant du Fils au Christ, le monophysite ne change pas l'objet direct de ses considérations ; sa préoccupation constante est de maintenir l'unité absolue et l'identité totale du Verbe avec lui-même après comme avant l'union à la chair [1].

Monophysite comme Timothée Élure, Philoxène de Mabbôgh et Sévère d'Antioche, Julien d'Halicarnasse reste fidèle à ce principe inspirateur de leur christologie. Si le monophysisme n'intervient pas comme élément spécifique dans l'élaboration de la doctrine de l'incorruptibilité, il y joue cependant un rôle. De plus, l'étude des formules que Julien employait pour exposer sa foi au mystère de l'incarnation peut contribuer pour sa part à l'histoire des doctrines qu'un parti puissant opposa aux décisions du concile de Chalcédoine au sortir de la grande époque patristique. Pour ces deux motifs, il est utile d'ouvrir ce chapitre en rassemblant ce que les textes nous permettent de connaître de la terminologie monophysite de l'évêque d'Halicarnasse.

Le Verbe s'est fait chair, s'est incarné (*ἐσαρκώθη*) [2], s'est fait homme (*ἐνηνθρώπησεν*) [3] : ce sont là des termes équivalents [4]. Par l'incar-

---

[1] Cfr J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, p. 190, 178.
[2] Cfr fragments 29, 66, 70, 71, 95, 130, etc.
[3] Cfr fragments 65, 67, 99, 131, 141.
[4] Cfr fragments 65, 67, 131 : *σαρκωθεὶς καὶ ἐνανθρωπήσας*.

nation, le Verbe a participé (μετέχειν, κοινωνεῖν) à notre nature et se l'est appropriée (ἰδιοποιεῖν) [1]. Parfois caractérisé comme une σάρκωσις, une σωμάτωσις, ou une ἐνανθρώπησις [2], l'acte par lequel le Verbe a pris chair reçoit le plus souvent le nom d'ἕνωσις [3], union mystérieuse dont la notion propre nous échappe et que nous sommes impuissants à définir [4], mais union véritable et indivisible (ἀδιαίρετος) [5]. Une fois seulement, il est question dans les textes du corps « uni *physiquement* (φυσικῶς) à la source de l'incorruptibilité [6] », et nous n'y relevons pas l'expression ἕνωσις φυσική ou κατὰ φύσιν. Toutefois, la doctrine de Julien sur ce point capital ne diffère pas de l'enseignement ordinaire des Monophysites ; pour lui aussi, l'union du Verbe à la chair s'est accomplie dans l'ordre de φύσις, elle a comme terme une φύσις unique.

Considérons de plus près les éléments ramenés à l'unité par l'incarnation. D'un côté, c'est le Verbe, le Verbe de Dieu, le Dieu Verbe, Dieu, le Seigneur, la divinité [7]. De l'autre, c'est la chair ou le corps [8] ; les deux termes ont la même valeur, et l'acte de l'incarnation est appelé indifféremment σάρκωσις ou σωμάτωσις, σάρξ et σῶμα désignant la réalité humaine du Christ toute entière par son élément sensible [9]. Parfois, Julien détaille les composants de l'humanité du Sauveur : la chair, le sang, l'âme raisonnable et intelligente, ou, plus simplement, l'âme et le corps [10]. Quand il est opposé à ψυχή, σάρξ a nécessairement un sens plus restreint : il désigne alors la partie corporelle de l'homme en la distinguant de

---

[1] Cfr fragments 42, 55, 66 ; 70, 99, 118.

[2] Cfr fragments 11 ; 92 ; 3.

[3] Cfr fragments 7, 43, 48, 61, 63, 72, 102, 117, 147, etc.

[4] Cfr fragments 72, 147.

[5] Cfr fragments 65, 102.

[6] Fragment 5 : τοῦ (σώματος) φυσικῶς ἡνωμένου τῇ τῆς ἀφθαρσίας πηγῇ.

[7] Ὁ λόγος : cfr les fragments 7, 29, 63, 68, 102 ; ὁ τοῦ θεοῦ λόγος : 102 ; ὁ θεὸς λόγος : 48, 65, 66, 69, 70 ; ὁ θεός : 38, 97, 116, 130, 131, 153 ; ὁ κύριος : 66, 71 ; ἡ θεότης : 55, 96, 102. La θεότης représente dans ces textes un élément concret ; elle y est parfois conçue comme agissante ou comme sujet de propriétés qui sont communiquées à l'élément humain (cfr les fragments 102 ; 55, 96).

[8] Ἡ σάρξ : cfr les fragments 29, 63, 68, 77, 82, 83, 95, 97, 102, 109, 111, 112, 116, 117, 118, 131, 132 ; τὸ σῶμα : 1, 5, 29, 33, 38, 43, 48, 49, 57, etc.

[9] A preuve, l'opposition établie entre καθ' ἑαυτόν et κατὰ σάρκα pour épuiser tout ce qu'il y a de réel dans le Christ, Dieu et homme (cfr les fragments 130, 131).

[10] Cfr les fragments 32, 42.

l'élément spirituel [1]. Dans ces textes, comme ailleurs encore [2], l'âme du Christ est appelée *ψυχή* : il semble que Julien l'appelle quelquefois *πνεῦμα* [3]. Idée courante dans la christologie monophysite, c'est le Verbe qui joue le rôle actif dans l'*ἕνωσις*. C'est lui qui est dit s'unir un corps, prendre un corps, s'approprier la chair, se donner à la nature humaine, participer à la nature [4]. En effet, la chair ne subsistait pas par elle-même avant l'union ; elle est devenue du Verbe (*τοῦ λόγου*) qui a voulu la faire sienne, et elle n'a jamais eu d'existence qu'en tant qu'elle était du Verbe [5].

Les adversaires de Julien n'étaient pas du genre de ceux que Sévère avait autrefois combattus dans le *Philalèthe* et le *Contra Grammaticum* : la discussion sur l'incorruptibilité se menait entre Monophysites, et non pas entre Monophysites et Chalcédoniens. Les deux partis en lutte étant d'accord sur la formule *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, Julien n'avait sans doute pas l'occasion de développer pour elle-même la doctrine de l'unique nature du Verbe incarné ; en fait, ses textes ne l'abordent qu'accidentellement et dans un but polémique ; ils sont précieux pourtant, car ils révèlent que les formules proprement christologiques de leur auteur n'étaient pas tout à fait les mêmes que celles de Sévère.

Les adversaires de la doctrine de l'incorruptibilité, dit Julien, ont pour pères « les impies qui divisent en deux natures celui qui est un [6] » : en disant le Christ *σαρκὶ μὲν φθαρτὸς κατὰ φύσιν, πνεύματι δὲ ἄφθαρτος*, comme le veut Sévère, on aboutit, prétend-il, à admettre deux Christs, deux *φύσεις* et deux fils, dont l'un le serait par nature et l'autre de façon impropre [7] ; il anathématise quiconque adhère à

---

[1] Cfr le fragment 71 : *εἴ τις διαιρεῖ τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν εἰς τὸ ἀσώματον καὶ τὴν σάρκα...*

[2] Cfr le fragment 50 : *κατέβη ἡ ψυχὴ τοῦ λόγου εἰς ᾅδου.*

[3] Cfr le fragment 71 ; l'expression est cependant reprise aux adversaires. On sait que la distinction *σάρξ-πνεῦμα* équivaut parfois dans les textes christologiques à *ἀνθρωπότης-θεότης* ; sur l'emploi qu'elle trouve chez Apollinaire, cfr G. Voisin, *L'Apollinarisme*, p. 326 ; dans la tradition en général, cfr Sévère d'Antioche, *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 98 *e* et suiv.).

[4] Cfr les fragments 117 ; 4 ; 29 ; 70, 99, 118 ; 102 ; 42, 55, 66.

[5] Fragment 63 : *οὐχ ὑπέστη ἡ σὰρξ πρότερον, ἀλλ' ἅμα τῷ γενέσθαι αὐτὴν ὑπῆρξεν ἡ τοῦ λόγου φύσις* ; fragment 116 : *ἀνθρωπίνης σαρκὸς ἰδίας γενομένης τοῦ θεοῦ* (cfr fragments 97, 29).

[6] Fragment 13 : *πατέρας ἔχοντες τοὺς τὸν ἕνα εἰς δύο φύσεις ἀσεβῶς διαιροῦντας.*

[7] Fragment 71 : *ὥστε οὗτος εἰσάγει τὴν τῶν Χριστῶν δυάδα καὶ φύσεων... καὶ υἱῶν, ἕνα μὲν φύσει, ἕτερον δὲ καταχρηστικῶς.*

la doctrine des deux *φύσεις*, car elle revient, à son sens, à admettre deux *πρόσωπα* et deux *ὑποστάσεις* [1] ; en opposant dans un même sujet deux éléments coexistants, dont l'un est *φθαρτός*, *παθητός* et *θνητός*, et l'autre, *ἄφθαρτος*, *ἀπαθής* et *ἀθάνατος*, dit-il enfin, on ne fait que défendre les idées de Nestorius, on introduit la division (*διαίρεσις*) dans celui qui est un, et on fausse le concept même de l'*ἕνωσις* qu'on affirme, parce qu'on fait du Christ, sujet un, deux Christs et deux fils [2] Sans nous arrêter présentement à expliquer le sens de cette argumentation polémique, remarquons seulement qu'en rejetant la formule diophysite chalcédonienne, Julien ne souscrit pas pour autant à la doctrine connue sous le nom d'eutychianisme, qui aurait affirmé une confusion des essences dans le Christ ou une sorte de conversion mutuelle de leurs propriétés. Pour lui comme pour Dioscore, Timothée Élure, Philoxène et Sévère [3], le Christ *φύσις* unique, c'est le Christ sujet unique, individu unique ; et cette *φύσις* unique, c'est la divinité, ou mieux, l'hypostase du Verbe (*τοῦ θεοῦ λόγου*) mise dans un nouvel état par l'appropriation de la chair (*σεσαρκωμένη*). Il exprime la chose en une formule énergique : « La chair, dit-il, n'a pas subsisté antérieurement à l'union, mais, dès l'instant où elle commença d'être, la *φύσις* du Verbe fut la sienne, du fait de l'union au Verbe [4]. » L'humanité du Christ, si concrète et si réelle soit-elle, n'est pas et ne fut jamais une *φύσις* ; elle ne subsiste et n'a jamais subsisté qu'en étant d'un autre, si bien qu'on ne peut compter dans le Christ un et deux subsistants, mais un seul, le Verbe dans un état particulier, l'état incarné.

Non content de rejeter les deux *φύσεις*, Julien s'oppose encore aux formules *δύο οὐσίαι*, *δύο ἰδιότητες*, *δύο ἐνέργειαι*, et il ne veut pas entendre parler de dualité de propriétés (*ἡ τῶν ἰδιοτήτων δυάς*), ni des propriétés des activités et des natures (*αἱ τῶν ἐνεργειῶν καὶ φύσεων ἰδιότητες*) [5]. Toute dualité dans le Christ après l'union lui paraissait suspecte. Examinons ces formules dans leur contexte et éclairons-en le sens en recourant à la doctrine commune des théologiens monophysites.

---

[1] Fragment 72 : *εἴ τις μετὰ τὴν... ἕνωσιν τολμήσει λέγειν δύο φύσεις...* · *ὡς δύο πρόσωπα λέγων ἢ δύο ὑποστάσεις, ἀ. ἔ.*

[2] Fragment 147 : *τὸν ἕνα δύο Χριστοὺς καὶ δύο υἱοὺς εἰσάγουσιν, τῆς... ἑνώσεως καταψευδόμενοι.*

[3] Cfr J. Lebon, *op. cit.*, p 300 et suiv.

[4] Fragment 63 : *οὐχ ὑπέστη ἡ σὰρξ πρῶτον, ἀλλὰ ἅμα τῷ γενέσθαι, αὐτῇ ὑπῆρξεν ἡ τοῦ λόγου φύσις τῇ πρὸς τὸν λόγον ἑνώσει.*

[5] Cfr les fragments 61, 71, 72, 147.

La doctrine de la μία ἐνέργεια est courante chez les Monophysites. J. Junglas en avait dégagé la signification dans la christologie de Sévère, d'après les fragments grecs qui ont subsisté des œuvres du patriarche [1] ; J. Lebon a repris et développé les conclusions de cet auteur en utilisant les passages de la correspondance de Sévère avec Sergius qui consacrent une attention spéciale à ce point de doctrine [2]. Du point de vue polémique, la formule μία ἐνέργεια s'oppose à celle du *Tome* de saint Léon : « *agit utraque forma quod proprium est* » : du point de vue de la systématisation doctrinale, elle n'est qu'une conséquence de la doctrine de la μία φύσις. Puisqu'il n'y a qu'un seul sujet existant, dit Sévère, il n'y a qu'un seul sujet agissant, qu'un seul mouvement opératoire, bien que les effets produits soient d'ordre divers, les uns étant proportionnés dans le Christ à sa qualité de Dieu, d'autres à sa qualité d'homme, tandis que d'autres encore accusent en lui un mélange indivisible de divin et d'humain. Distinguant dans l'action un principe médiat (le sujet) et un principe immédiat (*forma*), fondé, celui-ci, sur la qualité physique (ἡ ποιότης φυσική) du sujet agissant, saint Léon distinguait pareillement deux activités dans le Christ, en raison de sa double qualité d'homme et de Dieu. Au contraire, le système monophysite ne distingue pas deux principes d'action subordonnés ; le désir d'éviter la « division » nestorienne y distrait l'attention de la considération de la qualité physique pour la concentrer sur celle du sujet agissant. C'est la même préoccupation qui empêche Julien de souscrire à la doctrine des deux ἐνέργειαι : en effet, d'après lui, qui dit deux activités dans le Christ, dit par le fait même deux φύσεις, deux πρόσωπα et deux ὑποστάσεις [3], c'est-à-dire, deux individus distincts.

Le refus d'admettre l'existence de deux propriétés (ἰδιότητες) dans le Christ, ou de reconnaître la ou les propriétés des natures, n'a pas une portée différente. Les Monophysites ne songent nullement à nier par là la conservation des propriétés ou attributs de la divinité et de l'humanité dans le Christ, comme si les seconds avaient totalement disparu devant les premiers, ou comme si les uns et les autres s'étaient amalgamés pour en constituer d'autres d'une troisième espèce. Pour eux, affirmer la propriété de la divinité et de l'humanité après l'union, c'est dire que le Christ est deux individus juxtaposés, deux φύσεις subsistantes par elles-mêmes, c'est

[1] *Leontius von Byzanz*, p. 107-109.
[2] *Op. cit.*, p. 443 et suiv.
[3] Fragment 72 : εἴ τις μετὰ τὴν... ἕνωσιν τολμήσει λέγειν δύο φύσεις... ἢ δύο ἐνεργείας, ὡς δύο πρόσωπα λέγων ἢ δύο ὑποστάσεις, ἀ. ἔ.

dire que le Verbe ne s'est pas incarné [1] ; distinguer les propriétés des natures après l'union, c'est les répartir entre deux φύσεις, entre deux subsistants individuels. Cette doctrine est en effet essentiellement antinestorienne chez Timothée Élure, Philoxène et Sévère [2]. Elle a la même signification chez Julien d'Halicarnasse ; le contexte des passages qui l'affirment ne permet pas de la comprendre autrement. Les adversaires, écrit Julien, veulent introduire « la dualité de Christs, de φύσεις, de *propriétés* et de fils [3] » ; il anathématise ceux qui admettent deux *propriétés* après l'union, parce qu'ils admettent par le fait même deux πρόσωπα et deux ὑποστάσεις [4] ; enfin, il déclare que ses adversaires sont des nestoriens, partisans de la division et de la dualité de *propriétés*, et que leur doctrine aboutit à admettre que le Christ, sujet un, est deux Christs et deux fils [5].

Le problème des « propriétés » avait cependant une autre face : la permanence des essences spécifiques du Verbe et de la chair après l'union. Tout en répétant que l'union n'a pas amené la confusion des essences et que le Verbe et la chair sont restés ce qu'ils étaient [6], Timothée Élure et Philoxène ne paraissent pas avoir eu l'attention spécialement attirée sur la question [7] ; Sévère, au contraire, amené à combattre des tendances où il reconnaissait, à tort ou à raison, une manifestation de l'eutychianisme, eut l'occasion d'en traiter à loisir [8]. C'est ainsi que ses écrits mettent en vive lumière la conservation de la propriété des natures considérées quant à la qualité ou à l'essence. « J'ai dit, écrit-il par exemple à Sergius, qu'il fallait... que nous confessions les propriétés des natures dont est (*formé*) l'Emmanuel, j'entends (*les propriétés*) comme en qualité naturelle, et non en tant que les natures exis-

---

[1] Cfr un texte de Timothée Élure et un texte de Sévère dans J. LEBON, *op. cit.*, p. 417 et 424.

[2] Cfr J. LEBON, *op. cit.*, p. 418, 421, 423.

[3] Fragment 71 : *ὥστε... εἰσάγειν τὴν τῶν Χριστῶν δυάδα καὶ φύσεων καὶ ἰδιοτήτων καὶ υἱῶν.*

[4] Fragment 72 : *εἴ τις... (λέγει)... δύο ἰδιότητας...· ὡς δύο πρόσωπα λέγων ἢ δύο ὑποστάσεις, ἀ. ἔ.*

[5] Fragment 147 : *οἱ γὰρ συκοφάνται φροντίζοντες τὰ τοῦ Νεστορίου δόγματα... καὶ βουλόμενοι βεβαιοῦν τὴν διαίρεσιν, τὴν τῶν ἰδιοτήτων δυάδα ἐκδικοῦντες... τὸν ἕνα δύο Χριστοὺς καὶ δύο υἱοὺς εἰσάγουσιν.*

[6] Cfr J. LEBON, *op. cit.*, p. 418.

[7] *Ibid.*, p. 433.

[8] Notamment dans sa controverse avec Sergius le Grammairien (cfr J. LEBON, *op. cit.*, p. 433 et suiv., p. 538 et suiv.), et avec Julien d'Halicarnasse (cfr *Contra Apologiam Iuliani* : *Add.* 12158, 102 *a*-109 *c*).

teraient à part, divisées et éloignées l'une de l'autre. En effet, quiconque ne confesse pas cela, en vient à l'opinion de ceux qui mélangent les essences [1]. » Le patriarche entend ainsi prendre à la fois position contre le diophysisme et contre l'eutychianisme. Ici encore, la doctrine de l'évêque d'Halicarnasse est celle des grands noms du monophysisme ; comme Sévère, Julien se réclame à ce propos de l'autorité de saint Cyrille. « Je n'ai pas consenti, écrit-il, à parler des propriétés des activités et des natures après l'union, réglant mon langage sur celui de saint Cyrille ..., lequel a dit qu'on ne peut les apercevoir (*alors*) que par la pointe de l'esprit, sous le rapport de la qualité naturelle [2]. » Le texte est dirigé contre les Nestoriens, dont Julien accuse ses adversaires d'embrasser la doctrine ; c'est pour ce motif qu'il met l'accent sur le rejet de la formule « deux propriétés après l'union » ; cependant, il n'en affirme pas moins explicitement la distinction, selon l'essence ou la qualité naturelle (*ἐν ποιότητι φυσικῇ*), de la chair et du Verbe après l'union. En étudiant l'enseignement de Julien sur la passion du Christ, nous constaterons, par une sorte de contre-épreuve, que l'évêque d'Halicarnasse, à l'exemple des autres Monophysites, maintenait la permanence des attributs du Verbe et de la chair après l'union.

Jusqu'ici, nous avons trouvé les deux adversaires en parfait accord. Tous deux reçoivent le principe fondamental du monophysisme, la formule *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* ; tous deux refusent de distinguer deux *φύσεις*, propriétés et activités après l'union ; tous deux enfin reconnaissent la permanence, en qualité naturelle, de la propriété des éléments ramenés à l'unité par l'acte de l'incarnation. Il nous reste à signaler entre eux un point de divergence : l'emploi de *οὐσία* dans les formules christologiques. Comme il refuse de confesser deux *φύσεις*, Julien refuse d'admettre deux *οὐσίαι* dans le Christ après l'union [3] ; Sévère, au contraire, rejette la formule *μία οὐσία* et lui prête un sens eutychien. Le patriarche, explique J. Lebon, donnant à *οὐσία*, en matière

[1] Cité par J. LEBON (*op. cit.*, p. 434).

[2] Fragment 61 : *οὐ γὰρ ἠνεσχόμην μετὰ τὴν ἕνωσιν λέγειν τὰς τῶν ἐνεργειῶν καὶ φύσεων ἰδιότητας, κατακολουθήσας ... Κυρίλλῳ. Οὗτος γὰρ ... ἐν ἰσχναῖς ἐννοίαις καὶ νοῦ φαντασίαις εἶπεν ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ θεωρεῖσθαι ταύτας* (cfr *Ad Succensum epistola* I, dans PG. LXXVII, 245, A).

[3] Fragment 72 : *εἴ τις μετὰ τὴν ... ἕνωσιν τολμήσει λέγειν δύο ἰδιότητας ἢ δύο ἐνεργείας, ὡς δύο πρόσωπα λέγων ἢ δύο ὑποστάσεις, ἀνάθεμα ἔστω.*

christologique, le sens d'essence spécifique, doit maintenir la dualité d'οὐσία pour conserver la distinction spécifique de la divinité et de l'humanité dans l'union [1]. Julien enseignait-il donc la confusion des essences ? Non, son refus d'admettre deux οὐσίαι ne peut avoir cette portée ; nous venons d'ailleurs de constater qu'il affirme la permanence de la qualité spécifique du Verbe et de la chair dans l'incarnation. En réalité, c'est une différence de terminologie et non pas une divergence de doctrine qui le sépare ici de Sévère. Nous voyons en effet que le texte cité met sur un pied d'équivalence les formules δύο φύσεις, δύο οὐσίαι, δύο ἰδιότητες, δύο ἐνέργειαι, et les rejette toutes au même titre : elles ne signifient rien moins que la division du Christ en deux πρόσωπα et deux ὑποστάσεις. Il faut donc conclure que οὐσία n'a pas ici le sens d'essence spécifique, — notion que Julien exprime par ἡ ποιότης φυσική, — mais que, donné comme équivalent de φύσις, il prend le sens concret d'individu. Dès lors, une unité parfaite règne sur ce point dans la terminologie de l'évêque d'Halicarnasse. Nous avons dit plus haut que, en dehors des formules christologiques, il faisait de οὐσία l'équivalent de φύσις, pour signifier, soit le genre humain, soit même une substance individuelle concrète [2]. Sa terminologie n'a pas varié en passant de la considération de l'homme en général à celle du Verbe incarné : l'anathème VIII emploie οὐσία comme équivalent de φύσις pour désigner la substance individuelle du Christ, abstraction faite de toute considération d'essence spécifique.

Remarquons que Julien n'était pas seul à parler de μία οὐσία. Sergius le Grammairien lui aussi caractérisait l'état du Christ par la formule μιᾶς καθάπαξ γεγενημένης οὐσίας καὶ ποιότητος, et il mettait dans des conditions identiques la φύσις, l'οὐσία, l'ἰδιότης et l'ἐνέργεια dans le Christ [3]. Mais il y a plus. Sévère lui-même, qui se défend, contre ce Sergius, d'avoir attribué au Christ une seule οὐσία, qualité ou propriété [4], a parfois employé οὐσία au sens de φύσις ; même, dans certains textes, il use des deux termes comme d'équivalents pour désigner une chose concrète, une substance, et non pas une essence spécifique. Sergius l'avait déjà remarqué [5] ; sans avoir étudié particulièrement la question, nous avons nous-même

---

1 *Op. cit.*, p. 257.
2 Cfr p. 116-118.
3 Cfr J. Lebon, *op. cit.*, p. 433, 376, note.
4 Cfr *ibid.*, p. 550.
5 Cfr J. Lebon, *op cit.*, p. 548.

constaté la justesse de l'observation du Grammairien [1]. A ce moment où la terminologie christologique essayait de se fixer et où Chalcédoniens et Monophysites disputaient sur le sens de *φύσις*, on comprend que certains esprits, dans l'ardeur de la réaction antinestorienne, aient renchéri sur la formule *μία φύσις* et soutenu que le Christ était *μία οὐσία* et *μία ποιότης*. Le sens de *οὐσία* était encore flottant. Nous venons de le dire, Sévère lui-même donnait à ce terme aussi bien le sens de substance que celui d'essence spécifique ; en dehors des formules christologiques, il l'employait parfois comme synonyme de *φύσις*. De soi, rien n'empêchait qu'on lui conservât ce sens dans les formules christologiques, d'autant moins qu'on pouvait recourir à la formule *ποιότης φυσική* pour exprimer l'immutabilité de la chair et du Verbe dans l'incarnation. Autre chose est de savoir si l'usage patristique autorisait cette manière de parler, — en fait, c'est du point de vue de la tradition que Sévère la

[1] Voici, par exemple, deux cas où *οὐσία* signifie une réalité quelconque, quelque chose de concret, de réel. Critiquant le fragment 22, où il découvre l'affirmation que la substance de notre corps a été formée de la corruption comme de sa cause matérielle, Sévère attaque l'absurdité qui soutient que « c'est du péché et des passions de malice, qui n'ont aucune *οὐσία* (ܕܠܝܬ ܠܗܘܢ ܐܘܣܝܐ) qu'a été constitué et formé notre corps » (*Contra Additiones* : *Vat.* 140, 76*a*). Plus loin, à propos du fragment 35, reprochant à Julien de dire que le Christ n'a pris aucune matière du corps de la Vierge, il écrit : « il me paraît que tu insinues ... que le Verbe n'a rien pris de l'*οὐσία* de sa mère (*ibid.* : *Add.* 12158, 44 *b*) ». — Voici un autre texte où l'on voit, grâce au parallélisme des expressions, que *οὐσία* et *φύσις* sont employés comme synonymes pour désigner la substance humaine concrète. Il est emprunté au *Philalèthe* (*Vat.* 139, 63 *c*) : « *Dieu avec nous*, écrit Sévère, — c'est le sens d'Emmanuel, — signifie que le Dieu Verbe *s'est uni notre οὐσία toute entière*, sans rien laisser de côté de ce qui nous constitue comme hommes (ܠܟܠܗ̇ ܐܘܣܝܐ ܕܝܠܢ ܕܡܕܡ ܠܗ ܡܢ ܠܐ ܫܒܩ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܡܫܠܡܝܢ ܠܢ ܒܢܝܢܫܐ) ; en effet, il a été complètement assimilé à ses frères, hormis le péché, pour gratifier d'une rédemption complète ceux qui étaient tombés sous le péché. Donc, du moment que le Verbe eut couvert la Vierge de son ombre, et *se fut uni notre φύσις* (ܠܟܝܢܐ ܕܝܠܢ), *c'est-à-dire une chair animée d'une âme raisonnable et intelligente*, et qu'il l'eut faite sienne suivant l'économie, il n'y eut pas d'instant où la chair fut séparée du Verbe. » Ces exemples sont pris en dehors des formules christologiques ; s'il était prouvé que le texte du *Contra Grammaticum* conservé par EUSTATHIUS (*Epistola de duabus naturis*, dans PG, LXXXVI, 924, A) est exactement cité, et que Sévère fait plus que d'y reprendre la terminologie de son adversaire, on y trouverait un cas très net de l'emploi de *οὐσία* comme équivalent de *φύσις* dans un texte proprement christologique. Celui-ci porte en effet : *οὐ δύο κύριοι, οὐ δύο υἱοί, οὐ δύο Χριστοί, διὰ τὸ μηδὲ τὰς οὐσίας ἤγουν ὑποστάσεις ἢ φύσεις ἰδιοσυστάτως ὑφεστηκέναι καὶ κεχωρισμένως καὶ ἀνὰ μέρος.*

combattait : les Pères, remarquait-il, ont bien dit *μία φύσις*, mais ils n'ont pas dit *μία οὐσία* [1], — nous voulons seulement faire remarquer qu'il faut mettre quelque circonspection à suspecter l'orthodoxie des auteurs anciens qui recevaient en christologie la formule *μία οὐσία*. En taxant de ce chef leur doctrine à tous d'eutychianisme, on commettrait une erreur semblable à celle qu'on a commise en croyant voir la confusion des essences dans la formule monophysite.

Quoi qu'il en soit des autres, le cas de l'évêque d'Halicarnasse nous semble clair. D'une part, Julien ne rejette la formule *δύο οὐσίαι* que parce qu'elle lui paraît nécessairement impliquer le dédoublement du Christ en deux individus ; d'autre part, il affirme la permanence, après l'union, de la propriété de la chair et de celle du Verbe sous le rapport de la qualité naturelle ; c'est dire qu'on serait mal fondé à interpréter comme une profession d'eutychianisme l'anathème qu'il jette sur quiconque enseigne l'existence de deux *οὐσίαι* dans le Christ après l'union.

II

A la chair unie au Verbe, Julien reconnaît des conditions privilégiées d'existence. Il les énonce d'abord d'une façon générale par comparaison avec celles qui sont faites à notre chair. Le Christ, dit-il, est véritablement homme, car il a participé comme nous à la nature humaine [2] ; toutefois, sa condition d'homme et de ressortissant à notre nature est sensiblement supérieure à la nôtre. La chair du Christ, écrit-il, n'était pas d'elle-même, mais c'est la *φύσις* du Verbe qui était sa *φύσις* et, pour ce motif, elle fut au dessus des lois naturelles [3]. Ailleurs, il reprend à Jean le Rhéteur un texte qui énonce en principe que « toutes les choses du Christ se passaient d'une façon qui dépasse notre nature [4] ». La conception et la naissance virginales en furent le premier exemple. Comme nous, le Christ a pris d'une femme la matière de son corps, « des os et de la chair de Marie, qui nous était consubstantielle [5] » ; cependant, au lieu de

---

[1] Cfr J. Lebon, *op. cit.*, p. 257, note 2.

[2] Fragment 65 : *ὁ θεὸς λόγος ... σαρκωθεὶς καὶ ἐνανθρωπήσας ἀληθῶς ... ἄνθρωπός ἐστι καὶ χρηματίζει* ; fragment 99 : *τῆς δὲ φύσεως κεκοινώνηκε διὰ τῆς σαρκώσεως.*

[3] Fragment 63 : *ἡ σὰρξ ... τοὺς νόμους ὑπερέβη φυσικούς.*

[4] Fragment 100 : *πάντα γὰρ τὰ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν φύσιν ὑπῆρχεν.*

[5] Fragment 66 : *ἐσαρκώθη ... ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου ἐκ τῶν ὀστῶν καὶ ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτῆς τῆς ἡμῖν ὁμοουσίου κατὰ πάντα.*

naître du commerce charnel, il est né par une opération extraordinaire de l'Esprit-Saint ; c'est ce que Julien exprime en disant que la conception du Sauveur s'est passée ὑπὲρ φύσιν ; semblable en cela, dit-il, au père de notre race, le Christ fut au dessus de la loi naturelle en vertu de laquelle l'homme naît de l'union des sexes et de la concupiscence [1]. Homme véritable (ἀληθής), le Christ n'est cependant pas un homme ordinaire (κοινός) ; sa chair est une chair humaine, mais elle échappe, — le mot est repris à saint Grégoire de Nysse, — à la condition normale (κοινότης) de la nature humaine, c'est-à-dire, du genre humain [2]. Accidentelles quant à la qualité d'homme, les prérogatives qui confèrent à la chair du Verbe incarné un rang exceptionnel sont essentielles à la réalisation de l'œuvre qu'il vient accomplir par cette chair ; nous touchons ici un point de doctrine fondamental qui assure à la christologie de Julien une remarquable unité.

Quels sont donc ces privilèges qui font que la chair du Verbe n'est pas une σὰρξ κοινή ? Les propositions qui résumaient la doctrine du *Tome* en énumèrent trois : à deux reprises, elles appellent le corps du Christ ἄφθαρτον, ἅγιον et ζωοποιόν [3]. En réalité, ces prérogatives se ramènent à une seule, la première, l'ἀφθαρσία ; c'est elle, en effet, qui explique que le corps du Christ ait pu devenir un principe de vie pour la nature dont il avait été pris et, d'autre part, la sainteté de la chair du Verbe n'est qu'une de ses manifestations.

Le Christ est ἄφθαρτος, le corps du Christ est ἄφθαρτον ; Julien le répète à tout propos et sous des formes diverses. Le Verbe, dit-il, a pris corps de la nature tombée sous la corruption, mais ce corps est ἄφθαρτον ; il a fait sienne la nature commune, mais il l'a fait apparaître en lui ἄμικτον φθορᾶ, non pas altérée, mais à l'état sain [4], et purifiée de la passion de la corruption dont elle était infectée [5] ;

---

[1] Fragment 85 : τῆς γεννήσεως ὑπὲρ φύσιν (οὔσης) ; fragment 24 : ἀνεκαλύφθη δὲ ὑπερβὰς τὸν νόμον, τὸν ἐκ μίξεως λέγω καὶ ἐξ ἡδονῆς.

[2] Fragment 7 : (τὸ σῶμα) ... τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν κοινότητα ὑπερβαῖνον (cfr *Oratio catechetica*, XIII : PG, XLV, 45, B) ; fragment 78 : ἴδιον καὶ φυσικὸν τῆς κοινότητος μετὰ τὴν παράβασιν · οὐ γὰρ ἴδιον καὶ φυσικὸν τοῦ κυριακοῦ σώματος ; cfr les fragments 41, 55, 75, 138.

[3] Fragments 43, 48.

[4] Fragment 29 : ἐκ τῆς ὑπὸ φθορὰν πεσούσης φύσεως ἔλαβε σῶμα ἄφθαρτον... ; ἰδίαν πεποίηκεν ἐν αὐτῷ τὴν φύσιν ἄμικτον φθορᾶ... δίχα τοῦ ἀπὸ τοῦ ἐλάττονος βλάβους ; cfr les fragments 31, 66.

[5] Fragment 94 : τὸ αὐτῷ ἡνωμένον ἔλαβεν οὐκ ἐν ἀλλοιώσει τῆς φύσεως, ἀλλ' ἐν καθάρσει τοῦ πάθους ὅπερ ἐστὶν ἡ φθορά.

incarné, le Christ n'est pas tombé sous la corruption, mais il est né dégagé de toute celle qui a envahi le genre humain après le péché [1]. Julien veut bien appeler le Christ *παθητός* et *θνητός*, mais il refuse de le dire *φθαρτός* [2] ; comment, remarque-t-il, pourrait-on appeler *φθαρτός* celui qui n'a pas reçu en lui la corruption [3] ? Assurée au Christ dès l'union, cette *ἀφθαρσία* est absolue : on ne peut admettre que le corps du Christ ait été *φθαρτόν* en quelque temps ou de quelque manière que ce soit [4] ; non seulement il n'a pas vu la *φθορά*, mais il n'a pas même vu la *διαφθορά*, qui n'en est que le vestibule ou le portique [5]. Le plus qu'on puisse dire, c'est que le Christ semblait *φθαρτός* ; en effet, à le voir naître selon la chair, vivre avec les infirmités humaines, souffrir et mourir comme un homme, on pouvait croire que c'était de fait un *κοινὸς ἄνθρωπος*, un *φθαρτός* ; toutefois, il n'en était rien, car il jouissait d'une immunité absolue par rapport à la corruption [6]. Julien détaillait toutes les circonstances dans lesquelles s'était manifestée la parfaite *ἀφθαρσία* du Christ. Elle s'était affirmée dès l'union [7] ; elle avait présidé à sa conception [8], à tout le cours de sa vie [9], à ses souffrances et à sa mort [10] ; elle avait persisté jusque

---

[1] Fragment 70 : *σαρκωθεὶς (οὐκ) ἔπεσεν ὑπὸ τὴν φθοράν* ; fragment 29 : *ἀπηλλαγμένος πάσης τῆς φθορᾶς τῷ γένει ἐπιγενομένης.*

[2] Fragment 27 : *παθητὸν μὲν λέγω, φθαρτὸν δὲ οὐκ ἀνέχομαι λέγειν* ; cfr fragment 3.

[3] Fragment 2 : *οὐ γὰρ οἶμαι δεκτικὸν τῆς φθορᾶς λέγεσθαι τὸν τὴν φθορὰν μὴ δεξάμενον.*

[4] Fragment 43 : *μὴ... καθ' ὅντινα τρόπον ἢ χρόνον φθαρτὸν τὸ σῶμα...* ; fragment 48 : *(οὐκ) ὑπέστη τὸ σῶμα... τὴν φθοράν, οὔτε τελείως οὔτε κατὰ μέρος.*

[5] Fragments 8, 51.

[6] Fragment 11 : *καὶ γὰρ ἐφ' ᾧ διακρίνονται ὅτι διὰ τῆς ἀνὰ μέσον προσλήψεως τῶν τῆς ἡμετέρας ἀσθενείας οὐκ ἦν ἄφθαρτος ὁ τὰ πάθη παραδεξάμενος, διὰ τοῦ τέλους ἐδηλώθη* ; fragment 91 : *εἰ γὰρ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη, τί μέγα εἰ καὶ ἐν τοῖς φθαρτοῖς ἐνομίσθη* ; Cfr fragment 6 : *ἐνομίζετο μόνον (τὸ σῶμα) πρὸ τῆς ἀναστάσεως φθαρτόν.*

[7] Fragment 43 : *ἀπὸ τῆς... ἑνώσεως ἄφθαρτον (τὸ σῶμα)* ; fragment 48 : *ἐξ οὗ ἡνώθη τῷ θεῷ λόγῳ ἄφθαρτον (τὸ σῶμα).*

[8] Fragment 7 : *μηδεμιᾶς φθορᾶς ἡττημένον... ἐν συλλήψει* ; fragment 11 : *φθορὰ γάρ... τῆς σαρκώσεως οὐ καθηγήσατο* ; fragment 24 : *ὑπερβὰς τὸν νόμον, τὸν ἐκ μίξεως... καὶ ἐκ φθορᾶς* ; cfr les fragments 8, 12.

[9] Fragments 12 : *ἡ ἀνὰ μέσον διαγωγὴ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἀνθρώποις τῆς φθορᾶς ἦν ἐλευθέρα.*

[10] Fragment 126 : *οὔτε γὰρ παθὼν ἐφθάρη...* ; fragment 7 : *(τὸ σῶμα) μηδεμιᾶς φθορᾶς ἡττημένον... ἐν θανάτῳ.*

dans le tombeau [1]. En un mot, le Christ se révélait *ἄφθαρτος* là où les autres deviennent les sujets de la corruption [2].

Écriture, raison, tradition, tout est accord, déclare Julien, pour nous inviter à admettre la doctrine de l'incorruptibilité [3] ; les adversaires allèguent des textes en sens contraire, mais encore est-il qu'il faut les bien comprendre. Ils objectent d'abord un texte de Sévère où le patriarche a appelé le corps du Christ *δεκτικὸν τῆς φθορᾶς ἀπὸ τοῦ θανάτου καὶ τάφου* ; c'est là, pense Julien, une erreur commise par le copiste, car Sévère a dû écrire : *δεκτικὸν αὐτοῦ τοῦ θανάτου καὶ τάφου* [4]. Ils lui opposent ensuite divers textes de saint Cyrille. Un premier, tiré de la première *Lettre à Succensus* [5], affirme qu'après la résurrection, le Christ eut désormais (*λοιπόν*) un corps *ἄφθαρτον*. Ils lisent dans ce *λοιπόν* l'affirmation équivalente de la corruptibilité du Sauveur avant la résurrection, mais Julien les réfute *ab absurdo* en remarquant qu'au cas où leur interprétation serait exacte, le docteur alexandrin aurait admis que le corps du Christ était *ἐν ἁμαρτίᾳ* [6] ; le texte affirme seulement, croit-il, que le Christ a semblé *φθαρτός* avant la résurrection [7]. Mais, observe-t-on, saint Cyrille n'a-t-il pas parlé du corps du Christ *τῇ φύσει φθαρτόν* ramené à la vie par la résurrection [8] ? Le contexte du passage allégué, réplique Julien, montre à l'évidence que cet emploi du terme est tout à fait impropre ; le corps du Christ n'est appelé ici *φθαρτόν* qu'en tant qu'il avait été pris de la nature commune, qui, elle, est *φθαρτή* [9]. C'est donc à tort, conclut-il, que les adversaires se réclament de l'autorité de saint Cyrille, et il les renvoie, quant à lui,

[1] Fragment 11 : *φθορὰ γὰρ τὸν θάνατον οὐ διεδέξατο* ; fragment 126 : ... *οὔτε ταφεὶς τῆς φθορᾶς ἡττήθη* ; fragment 115 : *ἐτέθη ἐν τάφῳ... καὶ πᾶσα φθορὰ ἀνενέργητος ἦν* ; cfr fragment 1

[2] Fragment 126 : *ἐφάνη γὰρ ἄφθαρτος ἐν οἷς οἱ ἄνθρωποι φθείρονται.*

[3] Fragments 38, 39.

[4] Cfr le fragment 1.

[5] PG, LXXVII, 236, B.

[6] Cfr le fragment 17.

[7] Fragment 6 : *οὐχ ὡς πρότερον φθαρτόν, ἀλλ' ὅτι ἐνομίζετο μόνον πρὸ τῆς ἀναστάσεως φθαρτόν.*

[8] *De recta fide ad Theodosium* (édit. Pusey, vol. VII, part I, p. 68 = PG, LXXVI, 1165, A).

[9] Fragment 4 : *καὶ τίς ἡ ἔννοια... εἰ μὴ τὸ τῇ κοινῇ φύσει φθαρτὸν ἑαυτῷ ἥνωσεν ὁ τὸ πάθος λαβών...* ; cfr le fragment 7 : *τὸ τῇ κοινῇ φύσει φθαρτὸν καὶ οὐκ ἄλλως, — καὶ γὰρ ἐκ τοῦ φθαρτοῦ ἐλήφθη, — ... τῇ πρὸς τὸν λόγον ἑνώσει ἄφθαρτον ἀνεδείχθη...*

au texte de saint Grégoire le Thaumaturge, qui anathématise explicitement ceux qui disent le Christ φθαρτὸς τῷ σώματι [1].

Mais les partisans de la corruptibilité avançaient une objection d'un autre ordre : le Verbe ayant participé par l'incarnation à une nature corrompue, il fallait admettre que la corruption, propriété de cette nature, se trouvait naturellement dans le corps assumé. Pour faire face à cette argumentation, Julien recourt à l'exemple de la nature, capable de faire naître des enfants sains de parents aveugles ou atteints de quelque infirmité corporelle ; a fortiori, dit-il, faut-il penser que le créateur de la nature a pu participer à son œuvre en dégageant de tout mélange de corruption la chair qu'il en prenait, d'autant plus que la corruption, suite du péché, n'a dans la nature qu'un caractère adventice. Insistant sur cet idée, il rétorquait l'argument qu'on lui opposait. Les propriétés de la nature, lui disait-on, et dès lors la corruption, devaient nécessairement se trouver dans celui qu'on admettait avoir participé à la nature. Concédant le principe, il répondait qu'il s'agissait au préalable de déterminer ce qui était nature et propriété de la nature, pour éviter d'appeler de ce nom ce qui n'est que l'altération de la nature. Or, il était évident, d'après lui, que le type de la nature devait être cherché dans l'état originel de celle-ci, au moment où Dieu l'avait créée. A ce moment, aucune corruption ne la souillait ; pour voir la corruption prendre rang parmi ses propriétés, il avait fallu attendre le péché d'Adam. Appliquant ces données au cas en discussion, Julien concluait qu'il était beaucoup plus juste de dire que le Verbe, incarné, il est vrai, de la nature corrompue, l'avait cependant, en quelque sorte, fait apparaître en lui dans sa condition primitive et exempte, en tout cas, de la corruption [2]. Nous disons « en quelque sorte », car Julien mettait une restriction à son affirmation : tout en montrant en lui la nature à l'état sain, disait-il, le Verbe lui avait conservé en sa chair ce qui y revêt en nous un caractère de maladie, comme n'étant pas conforme à la conception (λόγος) de la nature considérée suivant son véritable type, le type primitif [3]. Nous aurons à revenir sur ce texte.

---

[1] Fragment 32. Cfr A. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 283, anathème IX. Le texte syriaque lit ἄφθαρτον τῇ σαρκί ; c'est la bonne leçon, croyons-nous.

[2] Voir l'objection et la réponse au fragment 29.

[3] Au moins est-ce ainsi que nous comprenons l'expression ܠܐ ܡܠܝܠܘܬܐ = τὸ ἄλογον. Sur l'emploi de λόγος dans le sens de « l'idée, la conception qu'il faut se faire de la nature », cfr le fragment 76. — Tertullien donne un sens analogue à l'expression correspondante « l'*irrationale* » de la nature (*De anima*, cap. XVI : édit. Oehler, p. 1019 = PG, II, 672).

Quand Julien affirme que l'homme ordinaire (*ὁ κοινὸς ἄνθρωπος*) est *φθαρτός*, il veut dire, premièrement, que l'homme participe, en même temps qu'à la nature, à la souillure qui infecte celle-ci et qu'il éprouve en lui les mouvements de la concupiscence, et, secondement, qu'il subit l'empire tyrannique des souffrances et de la mort indépendamment de sa volonté et comme châtiment du péché (*ἐν τάξει τιμωρίας*). En niant que le Christ soit *φθαρτός*, Julien nie par conséquent tout cela à propos du Sauveur ; il affirme que la chair du Christ était soustraite tant au péché de nature qu'aux mouvements de la concupiscence, et que le régime suivant lequel elle éprouvait les souffrances et la mort n'était pas le nôtre, celui de la nécessité naturelle.

Julien accorde une importance spéciale à la doctrine de l'absolue sainteté du Sauveur. Toutefois, il importe de ne pas se méprendre sur sa pensée. En affirmant que le Christ est pur de péché, Julien entend dire, à coup sûr, que le Christ n'a pas commis de faute actuelle ; néanmoins, ce que ses textes visent surtout à relever, c'est l'exemption du péché de nature et de cette *ἁμαρτία τοῦ σώματος* qui a aussi notre chair pour siège et qui se transmet par le phénomène physique de la génération. Aussi est-ce le corps du Christ qu'il déclare saint, et saint dès le premier instant de son existence [1] ; c'est en participant à la nature humaine que le Verbe a laissé de côté le péché qui infecte celle-ci [2] et c'est pour ce motif que ce qui, en nous, est infecté par le péché, est dépourvu dans le Christ de toute attache avec le péché [3] ; ce n'est pas seulement l'âme du Sauveur, mais aussi sa chair qui est sans péché [4]. Le Christ n'est pas tombé sous le régime introduit par la transgression d'Adam, il n'est pas tombé sous le péché [5], il n'est pas pécheur, il est sans péché [6]. Nous n'avons pu déterminer avec certitude la nature du rapport établi par Julien entre le péché de nature et la concupiscence ; nous constatons

[1] Fragments 43, 48 : *τὸ σῶμα... ἅγιον ἀπὸ τῆς ἑνώσεως. — ἐξ οὗ ἡνώθη τῷ θεῷ λόγῳ.*

[2] Fragment 42 : *ἐξ ἡμῶν μετέσχεν... σαρκὸς καὶ αἵματος καὶ ψυχῆς..., χωρὶς τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς φθορᾶς* ; fragment 65 : *σαρκωθεὶς καὶ ἐνανθρωπήσας ἀληθῶς... χωρὶς τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς φθορᾶς...*

[3] Fragment 55 : *τὸ ἐν ἡμῖν ἐν ἁμαρτίᾳ, ἐν τῷ λόγῳ ἀναμαρτησίᾳ.*

[4] Fragment 125 : *οὐ μόνον ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ κατὰ σάρκα διαγωγῇ ἀναμάρτητος γέγονεν.*

[5] Fragment 78 : ... *τοῦ κυριακοῦ σώματος μὴ πεσόντος ὑπὸ τὴν παράβασιν* ; fragment 103 : *οὐχ ὑπέπεσεν... τῇ ἁμαρτίᾳ.*

[6] Fragment 135 : *μὴ ἁμαρτωλός* ; fragment 143 : *ἀναμάρτητος.*

qu'il prend un soin égal de les écarter tous deux du Christ. Le corps du Christ, dit-il, ne peut être dit *φθαρτόν*, sinon, il faudra également le dire *ἐν ἁμαρτίᾳ* et, de la même manière, soumis aux mouvements de la concupiscence [1].

Exempt du péché de nature, — première manifestation de sa parfaite *ἀφθαρσία*, — le Christ sera libre de toutes les sujétions qui dérivent, dans les autres, de la présence de la souillure originelle dans leur chair [2]. Sa liberté s'affirmera surtout dans la façon dont il supportera les souffrances et la mort. Comme l'étude de ce point réclame des développements spéciaux, nous la renvoyons au chapitre sixième, qui y sera entièrement consacré.

III

Julien enseigne que la chair du Christ est *ἄφθαρτος* parce qu'elle est la chair de Dieu. Il a voulu, dit-il, se faire le défenseur de l'*ἀφθαρσία* du corps qui était uni selon la *φύσις* à la source de l'*ἀφθαρσία* [3], et il trouve que, d'un accord unanime, l'Écriture et la raison sont hostiles à l'idée que le corps du Dieu *ἄφθαρτος* ait pu être *φθαρτόν* [4]. Il ne veut pas qu'on dise que le Christ ne jouissait pas, dès avant la résurrection, « de l'*ἀφθαρσία* ou de quelque autre des propriétés qui conviennent à la divinité [5] », et lorsqu'il affirme qu'en appelant le corps du Christ *κατὰ φύσιν φθαρτόν*, on s'oppose aux propres paroles de celui qui s'est dit le Fils de Dieu [6], il veut signifier que le corps du Christ était *ἄφθαρτον* parce que c'était le corps de Dieu. Aussi est-ce dès l'union, dans l'acte de l'union et à cause de l'union qu'il voit et affirme la présence de l'*ἀφθαρσία* dans la chair

---

[1] Fragment 17 : *εἰ... τὸ... σῶμα φθαρτόν, καὶ ἐν ἁμαρτίᾳ* ; fragment 20 : *εἰ... φθορὰν παρεδέξατο, εἴπωμεν ὅτι καὶ τῶν ὀρεκτικῶν κινήσεων ἡττήθη* ; fragment 51 : *οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν, ἐφώμεν δὲ τὸ πάθος τῆς ἐπιθυμίας ἡ φθορᾶς.*

[2] Fragment 143 : *αὐτὸς μὴ ὢν ὀφειλέτης ὅτι καὶ ἀναμάρτητος* ; fragment 132 : *οὗτος οὐκ ἔνοχος* ; fragment 49 : *μὴ λεκτέον τὸ σῶμα... κατά τι ἔνοχον ὀφλημάτων* ; cfr fragment 102 : *οὐ δυνατόν... βίᾳ τυραννεύειν τὴν τῆς φύσεως ἐπικράτειαν.*

[3] Cfr le fragment 5.

[4] Cfr le fragment 38 : *τὸ οὖν φθαρτὸν γενέσθαι τὸ σῶμα τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ... ἀποβάλλει ...*

[5] Fragment 42 : ... *τὴν ἀφθαρσίαν ἢ ἄλλο τι τῶν θεοπρεπῶν.*

[6] Cfr le fragment 71.

du Verbe [1] ; de même, s'il parle d'ἀφθαρσία φυσική, c'est parce que cette prérogative est à ses yeux une conséquence de l'union en nature (κατὰ φύσιν) du Verbe à la chair [2].

Mais Sévère admettait lui aussi que le corps du Christ était le corps de Dieu, sans voir en cela un motif suffisant de l'appeler ἄφθαρτον dès l'union. C'est que, en effet, ni la foi à l'union personnelle du Verbe à la chair, ni même la profession de monophysisme, — c'est-à-dire, l'expression de cette foi par la formule μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη — ne suffisent à rendre compte de la position doctrinale défendue par Julien ; dans l'élaboration de la doctrine de l'incorruptibilité, ces deux éléments n'interviennent qu'à titre secondaire et Julien put trouver des partisans aussi bien du côté chalcédonien que dans le parti monophysite. Pour se ranger à ses côtés, on devait admettre un troisième élément, la doctrine du péché de nature et les formules par lesquelles il l'exprimait ; c'est à cette condition seulement que la croyance à l'ἕνωσις postulait la formule ἄφθαρτον τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. C'est parce que, par hypothèse, un corps φθαρτόν est un corps infecté de la souillure originelle, un corps ἐν ἁμαρτίᾳ, qu'il est impossible que le corps de Dieu ait été φθαρτόν, en quelque temps ou en quelque manière que ce soit [3] ; c'est là énoncer la majeure et la conclusion d'un argument dont la mineure, sous-entendue, est obvie : Dieu est toute sainteté.

La profession de monophysisme ne jouait, disons-nous, qu'un rôle de fait dans l'élaboration de la doctrine de l'ἀφθαρσία. Mais le grief de nestorianisme, élevé par Julien contre ses adversaires, ne tendrait-il pas à prouver le contraire? De l'avis de l'évêque, en effet, attribuer au Christ la corruption, ce n'est rien moins que se déclarer nestorien, — lisez : diophysite, — et diviser le Christ en deux individus. Ils ont beau dire, écrit-il, que manger, boire et grandir est le fait d'une nature φθαρτή, ils se révèlent en celà les fils de ceux qui divisent l'unique en deux natures [4] ; en le combattant, dit-il, Sévère s'est fait le champion des Nestoriens [5] ; ceux qui opposent φθαρτόν et

---

[1] Fragment 43 : ἀπὸ τῆς ... ἑνώσεως ἄφθαρτον ... διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν ; cfr les fragments 7, 48.

[2] Fragment 58 : διὰ τὴν φυσικὴν ἀφθαρσίαν ... γενομένην ἐκ τῆς ἑνώσεως πρὸς τὸν θεὸν λόγον.

[3] Cfr fragments 43, 17.

[4] Fragment 13. Comme ses adversaires, Julien admet que le Christ a véritablement mangé, bu, grandi, etc. (cfr fragment 99) ; ce qu'il nie, c'est qu'à ce seul titre, on puisse l'appeler φθαρτός (cfr fragment 11).

[5] Cfr le fragment 150.

ἄφθαρτον (c'est-à-dire, ceux qui disent que le Christ, ἄφθαρτος comme Dieu, était φθαρτός comme homme), se font les défenseurs de la διαίρεσις nestorienne et divisent l'unique en deux Christs et deux fils [1]. La même accusation est portée contre ceux qui s'autorisent de la distinction de l'âme et du corps pour établir que le Christ est σαρκὶ μὲν φθαρτὸν κατὰ φύσιν, πνεύματι δὲ ἄφθαρτον [2] : ils admettent deux Christs, deux φύσεις, deux propriétés et deux fils [3]. Enfin, Julien reprend un passage de Jean le Rhéteur qui prête aux « vains docteurs du Synode » l'affirmation que le Christ était sous le coup de la corruption [4].

L'argumentation de Julien s'explique comme suit. Étant donné, d'une part, le rapport nécessaire qui existe entre tout ce qui est φθαρτόν et le péché, et de l'autre, l'incompatibilité de la sainteté d'une φύσις divine avec toute attache au péché [5], admettre que l'humanité du Christ, ou simplement son corps, est φθαρτόν, c'est nier par le fait même l'existence d'une union véritable, c'est, pour reprendre les termes de Julien, fausser le concept de l'union qu'on affirme par ailleurs [6]. Or, pour nos auteurs, il n'y a pas d'union véritable en dehors de la conception que s'en font les Monophysites. Dès lors, nier l'ἀφθαρσία du Christ équivaut, pour eux, à professer la συνάφεια nestorienne, l'union morale du Verbe à un κοινὸς ἄνθρωπος [7] qui n'a pas atteint du coup à la perfection morale

---

[1] Fragment 147 : βουλόμενοι βεβαιοῦν τὴν διαίρεσιν ... τῷ φθαρτῷ ... τὸ ἄφθαρτον ἀντιτάσσουσι ... καὶ τὸν ἕνα δύο Χριστοὺς καὶ δύο υἱοὺς εἰσάγουσιν.

[2] Fragment 71 : Πνεῦμα signifie-t-il l'âme, comme semble l'insinuer le parallélisme de τὸ ἀσώματον-τὴν σάρκα avec σαρκί-πνεύματι, ou bien la divinité, étant donné que la formule de Julien paraît s'inspirer de l'anathème IX du pseudo-Grégoire le Thaumaturge (cfr le fragment 31)? Dans les deux cas, l'argumentation de Julien est recevable, car les adversaires opposent dans le Christ un élément φθαρτόν (le corps ou l'humanité) à un élément ἄφθαρτον (l'âme ou la divinité).

[3] *Ibid.* : ὥστε οὕτως εἰσάγειν τὴν τῶν Χριστῶν δυάδα καὶ φύσεων καὶ ἰδιοτήτων καὶ υἱῶν.

[4] Cfr le fragment 100 : ἔνοχος ἄρ' ἂν ἐγένετο καὶ αὐτὸς τῆς φθορᾶς.

[5] Sévère fait remarquer, au cours de ses écrits contre Julien, qu'on ne fait pas injure à Dieu en disant que la chair du Christ était φθαρτή (cfr *Critique* : *Vat.* 140, 25 *b*, *e*, 30 *c*). C'est sans doute la réponse au grief que Julien adresse à ses adversaires d'adjoindre à Dieu une chair souillée.

[6] Cfr le fragment 147 : τῆς ἑνώσεως καταψευδόμενοι.

[7] Cfr le fragment 137 : παρ' ἀνθρώπῳ πάρεστι τὰ πάθη καὶ οὐ παρὰ τῷ θεῷ, ἐὰν λέγωμεν αὐτὸν φυσικῶς πεπονθέναι σαρκί. Si le Christ a souffert comme un φθαρτός, ce n'était qu'un homme comme nous, sous le coup du péché ; dès lors, l'incarnation n'est plus une union physique.

mais qui doit, au contraire, y monter par degrés [1]. C'est là encore, pensons-nous, le sens du reproche que Julien adresse ailleurs à Sévère : « En disant *par sa chair*, tu établis la chair à côté de lui, autre (*que lui*), et tu la sépares de lui, si peu que ce soit [2] ». Sans doute Sévère faisait-il remarquer que le Christ, ayant souffert par le moyen de sa chair, devait, à ce titre, être appelé *φθαρτός* ; Julien ne niait pas que le Christ eût souffert par le moyen de sa chair, — il le déclarait au contraire en propres termes [3], et disait que toute la raison de l'incarnation résidait précisément dans la volonté du Verbe d'acquérir la capacité de souffrir [4], — mais il contestait qu'on pût, de ce chef, l'appeler *φθαρτός*, à moins d'adhérer à la doctrine nestorienne de la « division ».

Le grief de nestorianisme formulé par Julien à l'adresse de ses adversaires n'a donc qu'une valeur polémique. Supposant établies et la doctrine du péché de nature et la terminologie par laquelle il l'exprime, Julien veut acculer ses adversaires à des conséquences qu'ils doivent répudier comme monophysites. Mais l'argument ne peut les toucher, parce que, précisément, ils en contestent le moyen terme, nous voulons dire le bien-fondé de la doctrine du péché de nature et l'opportunité de la terminologie adoptée pour la formuler. Sévère n'est pas plus nestorien que Julien ne sera docète, phantasiaste, manichéen, eutychien, voire même arien et apollinariste [5]. La profession de monophysisme n'ayant aucun lien intrinsèque avec la doctrine de l'*ἀφθαρσία* du corps du Christ avant la résurrection, il n'est déjà plus vrai que l'idée fondamentale du julianisme authentique soit une conception du monophysisme plus poussée et plus logique que celle de Sévère. On l'a prétendu, mais, comme nous le dirons, c'est pour s'être fait une idée inexacte du monophysisme et du julianisme.

IV

Pourquoi, étant donné la doctrine du péché de nature telle qu'il la formulait, Julien devait-il admettre que le Christ était *ἄφθαρτος*

[1] Ce grief devait jouer un certain rôle dans la polémique, car nous voyons Sévère préoccupé de dégager sa propre doctrine de toute attache avec la doctrine nestorienne de la τομή (cfr *Critique* : *Vat.* 140, 30 *f* et suiv., 35 *f* et suiv. ; *Troisième lettre à Julien* : *ibid.*, 11 *f*, 12 *b*, 17 *b* ; *Contra Additiones* : *ibid.*, 86 *c*).

[2] Fragment 112.

[3] Fragment 104.

[4] Fragments 134, 140 ; cfr les fragments 84, 149.

[5] Voir plus haut, p. 49.

dès l'union, c'est-à-dire, — car c'est là la signification précise du terme, — exempt de la souillure originelle et de ses suites? Comment expliquait-il que le Christ, participant à notre nature, avait pu éviter d'être contaminé? Les deux questions sont distinctes. En répondant à la première : *à cause de l'union*, nous avons assigné la raison profonde et nécessaire, ontologique si l'on veut, de l'absolue ἀφθαρσία du Christ. En répondant à la seconde : *à cause de la conception virginale*, nous assignons le moyen physique dont le Verbe s'est servi pour devenir ἄνθρωπος sans devenir pour celà un κοινὸς ἄνθρωπος.

Le Christ est né ἀφθάρτῳ τρόπῳ, c'est-à-dire, d'une vierge [1] ; il a acquis son existence selon la chair en dehors des rapports ordinaires du mariage [2]. Julien emprunte cette donnée à l'enseignement ecclésiastique [3], mais il l'incorpore dans sa systématisation théologique d'une manière tout à fait intime. A ses yeux, en effet, une naissance virginale n'était pas seulement, pour un Dieu, de simple convenance, mais encore d'absolue nécessité. Le péché de nature se propageant par voie de génération naturelle, Dieu, dont l'absolue sainteté est incompatible avec le péché, ne peut naître selon la chair sous le régime de la concupiscence. Si le Christ était φυσικῶς θνητός, — c'est-à-dire φθαρτός, — qu'on lui attribue aussi le péché, dit Julien, et il donne dans une incise la raison pour laquelle le Sauveur n'était ni φθαρτός ni ἐν ἁμαρτίᾳ : il est né d'une vierge [4]. Ailleurs, dans un texte attribué à Pierre d'Alexandrie, — faussement, paraît-il, — nous lisons que Paul de Samosate et Arius auraient eu raison d'appeler le Christ φθαρτός, à supposer qu'il fût né suivant les dispositions ordinaires de la nature ; mais puisqu'il est né d'une vierge et que le mode de sa naissance dépasse celui qui est commun aux hommes, que ces impies cessent d'attribuer à Dieu l'iniquité [5]. Julien reprenait également un témoignage de Jean le Rhéteur qui s'attache à mettre en relief le caractère extraordinaire de la naissance du

[1] Fragment 29 ; voir plus haut, p. 103.

[2] Fragment 82 : ὁ κύριος, ὁ τοῦ γάμου μὴ προσδεηθεὶς τῇ αὐτὸν συλλαβούσῃ ; fragment 139 : οὐκ ἄρρενος ἐδεήθη πρὸς σύλληψιν ; cfr les fragments 23, 24.

[3] Fragment 66.

[4] Fragment 82 : εἰ δὲ φυσικῶς θνητὸς ὁ κύριος, κατὰ τὸ ῥητόν σου, ὁ τοῦ γάμου μὴ προσδεηθεὶς τῇ αὐτὸν συλλαβούσῃ ... λοιπὸν ἀπόδος αὐτῷ καὶ τὴν ἁμαρτίαν.

[5] Fragment 85 : εἰ ... κατ' ἀκολουθίαν τῆς φύσεως ἐγένετο ὁ Χριστὸς ἄνθρωπος, καλῶς ἂν φθαρτὸν ἔλεγον αὐτὸν οἱ θεομάχοι ....

Christ et qui explique par là que le Sauveur n'est pas tombé sous le coup de la corruption [1].

Dans l'idée de Julien, à supposer que le Verbe voulût s'incarner, il était également nécessaire que son corps fût ἄφθαρτον et qu'il s'incarnât de la Vierge et de l'Esprit-Saint, en dehors de tout commerce charnel, instrument aveugle de la transmission de la φθορά. Unie en nature au Verbe incarné, n'étant avec lui qu'une seule φύσις, celle du Verbe, la chair du Christ devait avoir des conditions d'existence supérieures à celles des autres chairs qui sont elles-mêmes des φύσεις. Dans l'ordre de l'économie, la conception virginale fut sa première supériorité sur le commun des humains [2]; grâce à elle, le Christ avait pu prendre, de la nature φθαρτή, un corps ἄφθαρτον, d'une manière qui était ἄφθαρτος [3] : cette phrase du *Tome* condense en trois mots toute la doctrine de Julien sur l'incarnation du Verbe.

---

[1] Fragment 100 : *εἰ δὲ τῆς ἡμετέρας φύσεως ἦν ὁ Χριστὸς ὡς ἐγένετο ἄνθρωπος, ... ἔνοχος ἄρ' ἂν ἐγένετο καὶ αὐτὸς τῆς φθορᾶς.*

[2] Cfr les fragments 24 et 63.

[3] Fragment 29 : *ὁ λόγος ... ἐκ τῆς ὑπὸ φθορὰν πεσούσης φύσεως τρόπῳ ἀφθάρτῳ (ἔλαβε) σῶμα ἄφθαρτον.*

CHAPITRE V

LA CONSUBSTANTIALITÉ DU CHRIST AVEC NOUS

I. État de la question. — II. Le témoignage de Julien. — III. Le grief d'eutychianisme formulé par Sévère contre Julien. — IV. La réputation de Julien au cours du moyen âge en Orient. — V. L'eutychianisme de Julien et les auteurs modernes. — VI. Conclusions.

I.

Sous le nom d'eutychianisme, on désigne l'erreur qui aurait admis la confusion ou une altération quelconque des éléments unis dans le Christ, refusant ainsi de souscrire à la consubstantialité du Verbe incarné avec nous. Longtemps, le nom de monophysite a été chez beaucoup synonyme d'eutychien ; une meilleure connaissance des sources orientales et les études récentes sur le monophysisme ont tracé une ligne de démarcation bien nette entre le monophysisme orthodoxe ou jacobite, — qu'on a appelé sévérien du nom de Sévère d'Antioche, le grand docteur du parti, — et le monophysisme eutychien [1]. Le premier anathématise Eutychès et il n'a rien de commun avec la doctrine de la confusion des essences ; il fut le seul, semble-t-il, à faire figure de parti dans l'empire byzantin, en Égypte, en Syrie, en Mésopotamie, en Asie Mineure, en Arménie. Le second a été moins étudié.

Comme le monophysisme de Julien ne diffère pas essentiellement de celui de Sévère, — à peine avons-nous trouvé, pour les séparer, la *formule δύο οὐσίαι*, — on ne fera sans doute pas difficulté d'admettre qu'on ne peut incriminer Julien d'eutychianisme à cause de son monophysisme. Cependant, on a élevé contre lui la même accusation en raison de sa théorie de l'ἀφθαρσία. Sévère l'a fait, les polémistes byzantins l'ont suivi dans cette voie, et comme, jusqu'à présent, on n'a somme toute fait l'histoire du julianisme que d'après les sources grecques, Julien passe communément aujourd'hui pour un eutychien. En affirmant que le corps du Christ était ἄφθαρτον dès l'union, — incorruptible, traduit-on, — il soutenait que, dans l'acte même de l'ἕνωσις, le Verbe avait conféré à son corps les prérogatives des corps glorifiés, une inaltérabilité absolue et, partant, l'incapacité naturelle

[1] Sur ces dénominations, voir J. Lebon, *op. cit.*, p. xxiv et suiv.

de souffrir et de mourir. L'inexactitude de cette reconstitution de la doctrine de « l'incorruptibilité » a été démontrée en principe au chapitre précédent, où nous avons exposé d'après les sources le véritable caractère de l'ἀφθαρσία concédée par Julien au corps du Christ. Cependant, en raison de la fréquence du grief d'eutychianisme formulé contre la doctrine de l'évêque d'Halicarnasse, les idées que celui-ci professait sur la consubstantialité du Christ avec nous réclament de notre part une attention spéciale. Nous parcourrons d'abord les textes de Julien et entendrons son propre témoignage; ensuite, nous examinerons ce que Sévère, le moyen âge oriental et les auteurs modernes ont mis en avant pour soutenir l'imputation d'eutychianisme qu'ils ont élevée contre lui. Cette étude complètera notre information sur le monophysisme de Julien et nous fournira l'occasion de faire une revue rapide des appréciations émises à son sujet depuis le VIe siècle jusqu'à nos jours.

La question de la consubstantialité du Christ avec nous n'est pas sans rapport, dans la reconstitution doctrinale qui nous occupe, avec celle de l'impassibilité du Sauveur dans les souffrances affirmée par Julien. Toutefois, c'est dans l'acte de l'union que le Verbe, suivant les opinions qu'on prête a l'évêque d'Halicarnasse, aurait conféré à sa chair l'incapacité naturelle de souffrir. Aussi, laissant momentanément de côté les rapports que la question de la consubstantialité peut offrir avec celle des souffrances du Christ, — rapports établis presque uniquement d'ailleurs à la faveur d'une interprétation tendancieuse ou erronée du système de Julien, — nous limitons ici notre enquête à ce qui fait le fond de la question, à savoir, les idées de cet auteur sur la doctrine de la confusion des essences et l'altération de l'humanité du Christ dans l'acte même de l'union.

II

Dès le début des polémiques soulevées en Égypte par la question de l'incorruptibilité, Julien se vit qualifié d'eutychien; aussi prit-il soin de ne laisser planer aucun doute sur sa véritable pensée à cet égard. Nous le voyons d'abord insister sur la réalité de l'incarnation et de l'*inhumanation* du Verbe : « Le Dieu Verbe, dit-il, consubstantiel au Père, s'est vraiment fait chair et fait homme [1] »; il affirme que la passion du Christ avait pour condition nécessaire une incarnation véritable : « Il n'eût pu souffrir et mourir sans se faire homme en

[1] Fragment 65 : ὁ θεὸς λόγος ... σαρκωθεὶς καὶ ἐνανθρωπήσας ἀληθῶς.

toute vérité[1]. » Dès sa seconde lettre au patriarche, il protestait déjà contre toute interprétation de sa doctrine en sens contraire : « Je pense bien, écrivait-il, avoir confessé en tout l'*inhumanation* véritable et de nous[2]. »

En second lieu, Julien déclare que le Christ nous est parfaitement consubstantiel (*ὁμοούσιος*). On trouve déjà cette affirmation dans la première des propositions où il avait résumé la doctrine du *Tome* : « Il faut tenir, dit-il, que c'est de nous que le Verbe a participé à la chair, au sang et à l'âme raisonnable et intelligente, hormis le péché et la corruption, et qu'il nous est devenu consubstantiel[3] » en vue de la rédemption. Plus tard, dans l'*Apologie*, c'est la même profession de foi qui ouvrira la série de ses dix anathèmes : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Dieu Verbe, consubstantiel au Père, nous est parfaitement consubstantiel par une incarnation et une *inhumanation* véritables, homme en fait et en titre, hormis le péché et la corruption, ... l'Église l'anathématise[4]. » L'anathème deuxième insiste sur ceci que « ce n'est pas du ciel ou d'une *οὐσία* autre (*que la nôtre*) que le Verbe a communiqué à la chair et au sang, mais bien de notre *φύσις φθαρτή* », et il en assigne comme raison que c'est d'une mère qui nous était parfaitement consubstantielle que le Verbe a pris la matière de son corps[5]. Ailleurs, enfin, Julien parle de « la chair (*prise*) de nous et consubstantielle à la nôtre », dans laquelle le Christ a souffert la passion[6]. L'insistance qu'il met à affirmer ce point de doctrine témoigne à sa façon de la véhémence des critiques dont il se sentait l'objet.

Les textes mêmes qui proclament la parfaite consubstantialité du Christ avec nous excluent le « péché et la corruption » de la participation du Verbe à notre nature[7]. Julien légitime cette restriction en observant que « ni le péché ni la corruption ne sont *οὐσία* », mais, au contraire, une altération de l'*οὐσία* ou *φύσις*[8]. Sa manière de voir

---

[1] Fragment 134 : *οὐδὲ γὰρ ἂν παθεῖν καὶ ἀποθανεῖν ἐδυνήθη εἰ μὴ ὅτι ἄνθρωπος ἐγένετο ἀληθῶς.*

[2] Fragment 3 : *τὴν ἀληθῆ καὶ ἐξ ἡμῶν ἐνανθρώπησιν ὡμολόγησα.*

[3] Fragment 42 : *ἐξ ἡμῶν μετέσχεν ... καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν ἐγένετο.*

[4] Fragment 65 : *ὁ θεὸς λόγος ... σαρκωθεὶς καὶ ἐνανθρωπήσας ἀληθῶς ὁμοούσιος ἡμῖν ἐν πᾶσι καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ χρηματίζει.*

[5] Fragment 66 : *ἐσαρκώθη ... ἐκ Μαρίας ... τῆς ἡμῖν ὁμοουσίου κατὰ πάντα.*

[6] Fragment 132 : *σαρκὶ τῇ ... ἡμῖν ὁμοουσίῳ ... ἔπαθε.*

[7] Fragments 42, 65 : *ὁμοούσιος ... χωρὶς τῆς ἁμαρτίας καί τῆς φθορᾶς.*

[8] Fragment 65 : *οὔτε γὰρ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν οὐσία, οὔτε ἡ φθορά.*

était juste : ce n'est pas en niant que le Christ eût participé, en s'incarnant, à la *φθορά*, c'est-à-dire, à la souillure originelle, qu'il avait porté atteinte à la consubstantialité du Sauveur avec nous. Il y revint encore dans une *Addition* : « Nous disons l'*ὁμοούσιος ἡμῖν*, écrivit-il, selon que le Christ est de la même *οὐσία*. Qu'il fût *ἄφθαρτος*, peu importe ; cela ne l'empêchait pas d'être de la même *οὐσία* » que nous et, dès lors, *ὁμοούσιος* avec nous [1]. Or, nous savons ce que comporte pour lui *être de notre οὐσία* : c'est posséder la chair, le sang, l'âme, en un mot, c'est être un homme complet [2].

Sur la foi de ses adversaires, on a pu croire que Julien avait réduit le temps de la consubstantialité du Christ avec nous à un moment fugitif : incarné de notre *φύσις*, le Verbe aurait, dès l'union, transformé sa chair en une chair dotée des propriétés qu'on reconnaît aux corps glorifiés. On voit déjà la part de légende que renferme cette interprétation des formules de l'évêque d'Halicarnasse. Pareille idée est loin de son esprit et ses textes en sens contraire sont formels : le Christ, dit-il, nous est consubstantiel ; il a en lui tout ce que nous avons, le corps, le sang, l'âme raisonnable et intelligente ; son corps n'a aucune des propriétés merveilleuses qui conviennent plutôt aux esprits qu'à la chair : il est circonscrit dans le lieu [3] ; c'est son contact matériel qui guérit l'hémorroïsse [4] ; comme le nôtre, il ne se sustente que par le boire et le manger. Julien argue même de cette infirmité naturelle pour établir que le Christ se fit homme et le resta : « Il participa à la nature par l'incarnation, écrit-il, et prouva qu'il s'était fait homme en assurant la subsistance de son corps par des moyens semblables à ceux qui nous sont coutumiers à nous-mêmes, en le sustentant par le boire et le manger [5]. »

C'est surtout en jouant sur le sens du terme *ἄφθαρτος* que les polémistes antijulianistes prêtèrent à l'évêque d'Halicarnasse l'idée d'une humanité transformée par le Verbe dans l'acte de l'union : en fait, la prérogative d'*ἀφθαρσία*, qui exemptait le Christ du péché de nature et de ses suites, n'a rien à voir avec l'*ἀφθαρσία* des corps glorieux et elle laisse entière la consubstantialité du Christ avec nous. L'idée d'une transformation quelconque s'accomplissant dans la chair du Christ au moment de l'union est si étrangère à Julien qu'il ne se

[1] Fragment 52 : *κἂν ἀπαθής, κἂν ἄφθαρτος, ὁμοούσιος ἡμῖν ἐστι κατὰ τὸ ἐκ τῆς αὐτῆς φύσεως* (ou *οὐσίας*).

[2] Cfr les fragments 42, 65, 66.

[3] Fragments 113, 114 : *περιγραπτὸς ἐν τόπῳ* ; *σώματι περιγραφόμενος*.

[4] Fragment 144 : *τῇ ἁφῇ* ; cfr fragment 20.

[5] Fragment 99.

représente même pas cette ἀφθαρσία qu'il concède au Sauveur comme le résultat d'une purification. D'après lui, en effet, le Christ n'a pas pris un corps φθαρτόν pour le transformer ensuite en un corps ἄφθαρτον par le contact de sa divinité ; ses formules sont plus rigoureuses : le Christ, dit-il, a pris un corps ἄφθαρτον, le corps *est* ἄφθαρτον dès l'union et à cause d'elle [1], mais il n'est pas *rendu*, *fait* ou *devenu* (γενόμενον) tel par l'union ; ce sont d'ailleurs les seules qui soient exactes, car un corps né d'une vierge n'eût pu être φθαρτόν, ne fût-ce qu'un instant. Quant à la formule : « corps ἄφθαρτον pris de la nature φθαρτή », elle signifie seulement que le Christ est vraiment homme comme nous, qui sommes des φθαρτοί.

La formule σῶμα ἄφθαρτον mise à part, il en est d'autres qui, à première vue, sembleraient inspirées par une conception eutychienne du mode de l'incarnation. Impossible, écrit Julien, d'unir l'ἄφθαρτος à ce qui est παθητόν et θνητόν par nature, c'est-à-dire, φθαρτόν [2] ; on ne peut admettre, dit-il, que le corps du Dieu ἄφθαρτος ait été φθαρτόν [3]. D'autres textes paraissent encore plus explicites : « Tout ce qu'avait la divinité appartint aussi à sa chair [4] » ; « tout ce qu'il avait comme Dieu appartint sans conteste à la chair qu'il s'était appropriée [5] » ; « les propriétés de celui qui s'était approprié la chair devinrent les propriétés de sa chair ; or, celles-là sont l'ἀπάθεια, l'ἀθανασία et l'ἀφθαρσία [6]. » Ces textes ne prouvent-ils pas que Julien a admis un mélange de divinité et d'humanité, ou pensé tout au moins que la divinité avait, en quelque sorte, déteint sur la chair qu'elle s'unissait, de façon à en altérer les propriétés essentielles ?

Nous ne le pensons pas. Si l'on veut donner un sens eutychien à ces formules détachées de leur contexte, il n'y a plus rien à comprendre aux nombreux textes de Julien qui affirment la parfaite consubstantialité du Christ avec nous et la permanence en qualité naturelle des éléments ramenés à l'unité de sujet par l'incar-

---

[1] Cfr les fragments 29, 43, 48.

[2] Fragment 101 : οὐδὲ γὰρ ἀλλήλοις προσομιλῆσαι δυνατὸν τὸν ἄφθαρτον ... τῷ τῇ φύσει παθητῷ καὶ θνητῷ.

[3] Fragment 38 : τὸ οὖν φθαρτὸν γενέσθαι τὸ σῶμα τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ... ἀποβάλλει ...

[4] Fragment 96 : ὅσα γὰρ εἶχεν ἡ θεότης, ταῦτα ἐγένετο καὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.

[5] Fragment 97 : ὅσα γὰρ εἶχεν ὡς θεός, ἀναντιρρήτως ἦν καὶ τῆς σαρκὸς τῆς γενομένης αὐτοῦ.

[6] Fragment 118 : τὰ ἴδια τοῦ ταύτην ἰδιοποιήσαντος εἰς ἴδια ἐγένετο τῆς ἰδίας σαρκός · ταῦτα δέ ἐστιν ἡ ἀπάθεια καὶ ἡ ἀθανασία καὶ ἡ ἀφθαρσία.

nation. De plus, on ne peut le faire qu'en donnant aux termes ἀφθαρσία, ἀπάθεια et ἀθανασία, appliqués au corps du Christ, le sens d'incorruptibilité, impassibilité et immortalité, propriétés qui conviennent a la substance divine en raison de sa simplicité ; or, nous avons montré que l'ἀφθαρσία du corps du Christ n'est pas l'ἀφθαρσία des corps glorieux : nous montrerons dans la suite qu'il en va de même des deux autres prérogatives du Christ, qui ne sont d'ailleurs que la manifestation de son ἀφθαρσία dans les souffrances et la mort. Le sens de ces textes est à notre avis le suivant. Quand Julien écrit que le Dieu ἄφθαρτος doit posséder dans son incarnation un corps ἄφθαρτον, il fait, dirions-nous, un jeu de mots. Celui-ci se justifie en ceci que, moyennant la doctrine du péché de nature, l'ἀφθαρσία du corps trouve sa raison dernière dans l'union de ce corps à un Dieu qualifié ici d'ἄφθαρτος ; c'est néanmoins un jeu de mots, et rien qu'un jeu de mots, car le terme ἄφθαρτος est pris dans la formule en deux sens différents. Le Verbe comme Dieu et sa chair sont tous deux ἄφθαρτοι, mais chacun d'eux l'est à sa manière : le Verbe est incorruptible parce que substance simple, la chair est ἄφθαρτος parce qu'elle n'a pas contracté le péché de nature.

On ne suspectera pas Sévère d'avoir tenu la confusion des essences ; pourtant, dans le seul but d'affirmer la communication des idiomes dans le Christ, il emploie parfois des formules qui, séparées de leur contexte, n'auraient pas d'autre allure que celles de Julien [1]. Accusera-t-on d'eutychianisme saint Cyrille d'Alexandrie pour avoir écrit que le Verbe a transformé en sa propre gloire et activité le corps qu'il s'était uni [2] ? Sévère a pleinement raison d'en défendre le docteur alexandrin, en observant que celui-ci n'a pas l'intention d'affirmer que le Verbe a transformé essentiellement son corps pour lui conférer dès l'union la gloire qui convient à la seule divinité, mais seulement qu'il l'a orné de celle qui convenait à un chair unie à Dieu [3]. Saint Jean Damascène fait des remarques analogues sur la déification (ἐθεώθη) de la chair du Christ dont parle saint Gré-

[1] Voir un texte cité dans J. Lebon, *op. cit.*, p. 429 : « Quand on confesse l'union hypostatique,... les propriétés de l'humanité deviennent (*les propriétés*) de la divinité du Verbe, et les propriétés du Verbe sont confessées (*celles*) de la chair. »

[2] *Scholia de incarnatione Unigeniti*, cap. IX (PG, LXXV, 1380, A) : πῶς ἔστιν ἰδεῖν ... ἑνωθέντα μὲν τῇ ἀνθρωπότητι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ... μεταστοιχειώσαντα δὲ ... τὸ ληφθέν, ἤγουν ἑνωθέν, εἰς τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τε καὶ ἐνέργειαν.

[3] *Apologie du Philalèthe* (*Vat.* 140, 118 *c-d*).

goire de Nazianze; ce sont, dit-il avec raison, des façons de parler qui ne signifient pas une transformation des propriétés de l'humanité, mais une union intime des éléments unis [1]. C'est de bonne critique. Nous avons des motifs aussi pressants d'en agir de la même façon à l'égard des expressions similaires employées par Julien. Des formules détachées comme : « le corps ἄφθαρτον du Dieu ἄφθαρτος » ou encore : « les propriétés de la divinité devenant celles de la chair » ont pu fournir des armes aux anciens polémistes, mais elles ne doivent pas nous induire en erreur sur la pensée de celui qui les employait. Il faut les comprendre selon ce qu'elles voulaient être : des raccourcis élégants pour exprimer un point de doctrine jugé essentiel.

III

Une fois qu'il eut rompu avec l'évêque d'Halicarnasse, Sévère d'Antioche ne lui ménagea plus les soupçons offensants ni les épithètes blessantes ; parmi les griefs qu'il énumère à son adresse, celui d'eutychianisme n'est pas le moins fréquent. Dès la *Critique*, il l'avait averti qu'on ne faisait pas preuve de religion véritable en se laissant prendre dans les filets d'Eutychès à la faveur de la doctrine de l'ἀφθαρσία [2] ; dans le *Contra Additiones*, il l'accuse sans détour de s'être enfoncé dans la fange de Valentin, de Manès et d'Eutychès [3]. « Les malheureux, s'écrie-t-il à l'adresse de Julien et de ses partisans ! Ils se trompent eux-mêmes et, prononçant des paroles étrangères (*à la foi*), ils disent : « nous disons que le Verbe a pris une chair véritable et nous anathématisons Eutychès », et ils ne savent pas qu'en appelant la chair impassible dans les souffrances, ils se dressent en faveur d'une grande erreur, celle qui consiste à ne pas confesser la chair [4] .» Faisant allusion au fragment 52, où nous avons vu Julien confesser la consubstantialité du Christ avec nous, Sévère écrit pareillement : « Il est bien clair que le chaste évêque Julien adhère à la folie des partisans de Valentin, de Manès et d'Eutychès, bien qu'il mette en avant le mot de consubstantiel. Car à quoi bon dire, d'une part, que le Seigneur s'est incarné de notre οὐσία et, de l'autre, imaginer pour le temps

---

[1] *De fide orthodoxa*, XVII (PG, XCIV, 1069, A) : *ταῦτα γὰρ οὐ κατὰ μεταβολὴν φύσεως, ἀλλὰ κατὰ τὴν οἰκονομικὴν ἕνωσιν, τὴν καθ' ὑπόστασιν λέγω ... καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις τῶν φύσεων περιχώρησιν.*

[2] *Vat.* 140, 51 *a*.

[3] *Vat.* 140, 92 *b*.

[4] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 84 *d*).

de la passion, de la croix rédemptrice et de la mort, un corps impassible et immortel, comme lui-même l'a dit [1] ? » Julien, dit-il encore, est tombé dans le puits des confondeurs d'essences (ܚܠ̈ܛܝ ܐܘܣܝ̈ܐ : synousiastes ?) [2] ; il a renversé l'ordre de l'économie et confondu les temps en faisant jouer à l'union le rôle qui revient à la résurrection, puisque, à l'entendre, c'est l'union qui a rendu la chair du Sauveur impassible et immortelle, et ce n'est pas la résurrection qui l'a constituée dans un état glorieux [3].

C'est donc d'abord de la doctrine de l'ἀφθαρσία du Christ avant la résurrection que Sévère prend occasion pour élever contre Julien l'inculpation d'eutychianisme et de confusion des essences. On se souvient en effet que, dans la terminologie du patriarche, ἀφθαρσία ne peut signifier qu'une chose : l'impassibilité et l'immortalité qui conviennent aux corps ressuscités. Pour lui, dès lors, quiconque affirme l'existence de l'ἀφθαρσία dans le Christ avant la résurrection a dû admettre, au préalable, que le Sauveur ne nous était pas consubstantiel et que, dès l'union, la chair a été transformée en une chair glorifiée. « Si, dit-il, (*le corps du Christ*) fut ἄφθαρτον dès l'incarnation, c'est-à-dire impassible et immortel, quelle mort a été vaincue, puisque personne n'est mort [4] ? » Et ailleurs : « Il est insensé, dit-il, de prétendre que le corps du Christ fut impassible et immortel dès le temps de l'incarnation, et que la résurrection, au lieu de le constituer dans un état d'incorruptibilité et d'immortalité, ne fit que manifester une incorruptibilité et une immortalité qu'il avait déjà auparavant [5] .» C'est par douzaines de fois que le patriarche reprend cet argument dans ses ouvrages. Le raisonnement est logique, mais il porte à faux, puisque l'ἀφθαρσία du Christ dans les souffrances n'a rien de commun avec celle des corps glorieux. Nous développerons ce point dans la suite. La prolixité de Sévère a pu faire impression sur les lecteurs et les persuader que vraiment, Julien avait enseigné la confusion des essences ; elle n'ajoutait cependant rien à la valeur de l'argument qu'il répétait ainsi à satiété.

Dans l'*Adversus Apologiam Iuliani*, Sévère reprend longuement la même accusation d'eutychianisme, mais il la base sur un autre fondement : Julien aurait explicitement nié la différence spécifique

---

[1] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 91 *f*).

[2] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 108 *d*).

[3] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 75 *b*, 70 *c*) ; *Contra Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 77 *a*).

[4] *Critique* (*Vat.* 140, 59 *c*).

[5] *Critique* (*Vat.* 140, 42 *b*).

(*τὸ διάφορον*) du Verbe et de la chair après l'union. Entendons d'abord l'argumentation du patriarche. « Il est clair, écrit-il, que le Christ est un de deux, consubstantiel au Père par la divinité et consubstantiel à nous par l'humanité, mais ce n'est pas pour ce motif qu'il est divisé en deux *φύσεις*. En effet, celui qui est Dieu éternellement s'est fait homme à la fin des temps, sans changer ce qu'il est en ce qu'il est devenu, ni transformer ce qu'il est devenu en l'*οὐσία* de la divinité. Mais toi, tu as écrit dans ta folie : « disons, au sujet du Christ, (*que*) la différence (*est*) indifférente (ܢܐܡܪ ܥܠ ܡܫܝܚܐ ܦܘܪܫܢܐ ܠܐ ܦܘܪܫܢܝܐ) », ayant l'esprit ivre et confondant la divinité et l'humanité dont est (*résulté*) un Christ, un *πρόσωπον*, une hypostase (ܩܢܘܡܐ), une *φύσις* incarnée, celle du Dieu Verbe lui-même. Mais si tu appelles la différence une non différence (ܐܠܐ ܐܢ ܠܐ ܦܘܪܫܢܐ ܩܪܐ ܐܢܬ ܠܗ ܠܦܘܪܫܢܐ), que le Christ, ainsi que le veut ta stupidité, soit dit consubstantiel à nous par la divinité et consubstantiel au Père par l'humanité, qu'elles se changent et se transforment sans cesse (*l'une*) en l'autre, suivant ta parole, que la chair se change en l'*οὐσία* du Verbe, que le Verbe se change en l'*οὐσία* de la chair, pour que nous nous moquions de ta différence indifférente (ܦܘܪܫܢܟ ܠܐ ܦܘܪܫܢܝܐ)[1]. » Il y revient encore plus loin : « De même, dit-il, que la qualité physique (ܟܝܢܝܘܬܐ ܕܝܠܝܬܐ) accuse l'unité d'essence (ܚܕܘܬ ܐܘܣܝܐ ܟܝܢܝܬܐ) du Père et du Fils, de la même manière, la qualité physique accuse une différence entre l'*οὐσία* (ܦܘܪܫܢܘܬܐ ܟܝܢܝܬܐ ܠܗ ܠܐܘܣܝܐ) du Verbe Monogène et de l'humanité qu'il s'est unie hypostatiquement, desquelles un (*seul*) et le même est appelé Emmanuel, et c'est cette différence si bien établie que tu as osé appeler une non-différence (ܦܘܪܫܢܐ ܕܡܩܘܝܡ . . . ܐܡܪܚܬ ܠܡܩܪܝܘܗܝ ܠܐ ܦܘܪܫܢܐ), nommant différence indifférente (ܦܘܪܫܢܐ ܠܐ ܦܘܪܫܢܝܐ) la confusion de la divinité et de l'humanité[2]. » Peu après, Sévère continue en ces termes : « Il y a en toi une telle stupidité et si peu de connaissances théologiques que, à cause des ténèbres de ton impiété, tu ne conserves pas même les notions des natures (ܣܘܟܠܐ ܕܟܝܢܐ) si bien que, lorsqu'il s'agit de la différence de la divinité et de l'humanité dont (*est formé*) Emmanuel, — cette différence s'avère du fait que la divinité du Verbe Monogène et l'humanité qu'il s'est unie hypostatiquement ne sont pas une même *οὐσία* ; l'une n'est pas de l'*οὐσία* de l'autre, mais, une fois unies l'une à l'autre sans confusion, elles

---

[1] *Add.* 12158, 102 *d*-103 *a*.
[2] *Add.* 12158, 108 *a-b*.

ont présenté une hypostase (ܩܢܘܡܐ) et une φύσις, celle du Dieu Verbe, incarnée, — toi, tu introduis la différence indifférente (ܦܘܪܫܢܐ ܠܐ ܦܘܪܫܢܝܬܐ) de ces choses-là mêmes dont (*est résultée*) l'union, et tu t'enfonces dans la boue de la confusion [1]. »

La thèse de Sévère est formelle : de l'aveu de Julien lui-même, la différence des éléments unis dans le Christ n'en est pas une. Heureusement, le patriarche nous a laissé le moyen de juger de la valeur de ses critiques en conservant le texte qui y donnait occasion. Julien écrivait : « Voici en quel sens j'ai appelé indifférente la différence. Différence, parce que c'est autre chose de voir, autre chose d'entendre, autre chose d'exercer l'odorat, autre chose de goûter et autre chose de toucher. Indifférente, parce que, si en tous se rencontre chacun des membres et parties, ce que ceux-ci accomplissent est un et est rapporté à une seule activité et à une φύσις unique, opéré qu'il est par une seule âme indivisible [2]. »

Disons d'abord un mot sur la tradition textuelle de l'expression « ܩܪܝܬ ܠܦܘܪܫܢܐ ܠܐ ܦܘܪܫܢܝܬܐ, προσηγόρευσα τὸ διάφορον ἀδιάφορον, j'ai appelé indifférente la différence ». Le fragment 148, dont elle forme la première phrase, est conservé dans deux ouvrages, l'*Adversus Apologiam Iuliani* de Sévère (*Add.* 12158, 108 *c*), et les *Chapitres contre les Julianistes* (*Add.* 12155, 115 *d*). Ceux-ci l'ont repris, avec le contexte subséquent, à un manuscrit de la version syriaque de l'*Adversus Apologiam* qui présentait un texte du même type que celui de l'*Add.* 12158. A l'endroit où ils citent le fragment 148 en entier, l'*Add.* 12158 lit ܦܘܪܫܢܐ ܠܐ ܦܘܪܫܢܐ, tandis que l'*Add.* 12155 lit ܦܘܪܫܢܐ ܠܐ ܦܘܪܫܢܝܬܐ. De plus, à six reprises, l'*Add.* 12158 adopte la lecture de l'*Add.* 12155 en des endroits où Sévère reprend textuellement, semble-t-il, l'expression de Julien qu'il critique. La lecture ܦܘܪܫܢܐ ܠܐ ܦܘܪܫܢܝܬܐ est donc mieux attestée ; ajoutons que le début de la phrase semble réclamer, comme second terme, un adjectif plutôt qu'un substantif. Ces précisions ont leur importance. En effet, avec la leçon ܦܘܪܫܢܐ ܠܐ ܦܘܪܫܢܝܬܐ, la phrase signifie : « J'ai appelé indifférente la différence », tandis qu'avec l'autre, elle devient : « J'ai appelé non-différence la différence. » Dans le premier cas, l'auteur affirme que la différence est réelle, mais que cependant

[1] *Add.* 12158, 108 *b-c*.

[2] Fragment 148 : οὕτω προσηγόρευσα τὸ διάφορον ἀδιάφορον. Διάφορον μέν, ὅτι ἄλλο ἐστὶ τὸ ἰδεῖν καὶ ἄλλο τὸ ἀκοῦσαι ... ἀδιάφορον δέ, ὅτι ἐν πᾶσιν ἔστιν ἕκαστον τῶν μελῶν καὶ μερῶν, τὸ δὲ αὐτοῖς ἀποτελέσμενον ἕν ἐστι καὶ συνάγεται εἰς μίαν ἐνέργειαν καὶ μίαν φύσιν, μιᾷ ἀδιαιρέτῳ ψυχῇ ἐνεργούμενον.

on ne doit pas la considérer, pour tel ou tel motif à déterminer ; dans le second cas, au contraire, il dit que la différence n'en est pas une ; il retient le mot, mais il le vide de son sens.

Le lecture ܡܫܚܠܦܬܐ ܠܐ ܡܫܚܠܦܬܐ, mal attestée, est fautive, croyons-nous. C'est accidentellement qu'elle s'est introduite en cet endroit du manuscrit unique que nous possédons de l'*Adversus Apologiam Iuliani*. La chose peut s'expliquer comme suit. Dans tout le contexte, ainsi qu'on a pu en juger par la traduction que nous venons d'en donner, Sévère donne fréquemment à l'expression ܡܫܚܠܦܬܐ ܠܐ ܫܘܚܠܦܬܐ (*τὸ διάφορον ἀδιάφορον*), qu'il semble bien reprendre textuellement à Julien, le commentaire ܡܫܚܠܦܬܐ ܠܐ ܡܫܚܠܦܬܐ (*τὸ διάφορον οὐ διάφορον*) [1], de façon à en faire une formule eutychienne ; le copiste syrien aura transporté le commentaire de Sévère dans le texte de Julien, cité par le patriarche. Toutefois, la faute ne passa point dans tous les manuscrits syriaques de l'*Adversus Apologiam Iuliani* ; le rédacteur des *Chapitres contre les Julianistes*, notamment, s'est servi d'un exemplaire qui ne la portait pas.

Après ces préliminaires, abordons l'examen du fragment incriminé.

---

[1] Lorsque Sévère écrit (*Add.* 12158, 108 *a*) : « C'est cette différence (ܡܫܚܠܦܬܐ) si bien établie que tu as osé appeler une non-différence (ܠܐ ܡܫܚܠܦܬܐ), nommant différence indifférente (ܡܫܚܠܦܬܐ ܠܐ ܫܘܚܠܦܬܐ) la confusion de la divinité et de l'humanité », il est difficile d'admettre que ܠܐ ܡܫܚܠܦܬܐ et ܠܐ ܫܘܚܠܦܬܐ rendent une même expression. Tandis que la seconde formule, qui reprend celle de Julien, traduit presque certainement, peut-on dire, *ἀδιάφορον*, la première, qui est l'interprétation donnée par Sévère à cet adjectif, nous paraît traduire *οὐ διάφορον*. — Pour traduire ܡܫܚܠܦܬܐ dans le fragment 148, nous avons employé *τὸ διάφορον* au lieu de *τὴν διαφοράν*. Le sens des deux mots est identique dans la terminologie christologique ; toutefois, si l'on suppose comme base du texte que nous venons de citer : *τὸ διάφορον* (et non *τὴν διαφοράν*)... *ἐτόλμησας λέγειν οὐ διάφορον*, on explique assez facilement que le traducteur, à court d'expédients pour distinguer dans sa version les adjectifs *ἀδιάφορον* (déjà traduit par ܠܐ ܫܘܚܠܦܬܐ) et *οὐ διάφορον*, se soit contenté, pour rendre ce dernier, de faire précéder de la négation le substantif ܡܫܚܠܦܬܐ dont il venait de se servir pour rendre *τὸ διάφορον*. On sait que les traducteurs syriens rendent *τὸ διάφορον* et *ἡ διαφορά* par le même ܡܫܚܠܦܬܐ ; par exemple, dans le titre du florilège cyrillien critiqué par Sévère dans le *Philalèthe*, *τὸ διάφορον* est traduit par ܡܫܚܠܦܬܐ (voir plus haut, p. 53 et 59) ; au contraire, la version syriaque des œuvres d'Apollinaire traduit par le même mot le grec *διαφορά* (cfr J. Flemming et H. Lietzmann, *Apollinaristische Schriften syrisch*, p. 36[5], 47[20], 48[19]). Dans les textes de Sévère cités plus haut, nous avons traduit uniformément ܠܐ ܡܫܚܠܦܬܐ par *non-différence*, pour respecter la teneur matérielle du texte ; nous aurions pu utiliser l'adjectif *non-différente* ; le sens ne varie d'ailleurs pas de l'un à l'autre.

Du développement de la comparaison qu'il annonce, ce texte n'a conservé que le premier membre ; il est certain, cependant, de par le long commentaire dont Sévère l'entoure, que la différence dont il parle (τὸ διάφορον, ἡ διαφορά), c'est la différence spécifique, ou en qualité naturelle, de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Pour expliquer l'importance respective qu'il accordait à la « différence » et à l'unité de φύσις dans le Christ, Julien recourait à l'exemple suivant. D'une part, disait-il, il y a une différence entre les opérations des sens ; voir et entendre, exercer l'odorat, goûter et toucher sont choses différentes ; d'autre part, c'est cependant l'individu, sujet unique et principe d'activité unique, qui voit, entend, touche, etc., par le moyen de son âme, elle aussi unique et indivisée. Puisque chaque individu est pourvu des organes des cinq sens, il y a en chacun, d'une part, multiplicité et différence et, de l'autre, unité. A considérer la qualité diverse des sensations, il faut affirmer en chaque homme l'existence d'une difference : τὸ διάφορον ; à considérer, au contraire, que c'est lui qui les éprouve toutes, il s'ensuit, non pas que la différence constatée n'en est plus une, mais qu'elle n'importe plus ; sans disparaître en fait, l'idée de multiplicité s'estompe pour l'esprit devant une considération plus fondamentale, celle de l'unité du sujet agissant : ἀδιάφορον.

L'application au Christ est obvie. En lui aussi, il y a multiplicité et unité. Il y a multiplicité, parce qu'il est composé du Verbe et de l'humanité ; unité, parce qu'il n'est qu'une seule φύσις. Après l'union, l'humanité n'est pas la divinité : τὸ διάφορον ; mais si l'on quitte la considération des essences spécifiques pour passer à celle de l'unité de φύσις, cette différence devient indifférente ; elle n'importe plus ; en outre, elle s'estompe dans l'esprit du monophysite, absorbé presque exclusivement par l'idée d'unité de sujet dans le Christ, et préoccupé de la sauvegarder contre les « Nestoriens » : ἀδιάφορον. Dès lors, le texte a pour objet de marquer que, comparée à l'unité de φύσις dans le Christ, la distinction de l'humanité et de la divinité n'a qu'une importance de second plan ; il ne nie pas cette distinction, il l'affirme au contraire explicitement, mais en disant qu'elle ne persiste après l'union *qu*'en qualité naturelle *seulement*[1].

Un écrit pseudépigraphique apollinariste, la *Lettre à Denys*, développe, dans un but analogue, une comparaison du même genre[2]. Si l'on ne reconnait pas, écrit le pseudo-Jules, l'unité qui résulte de

[1] Cfr le fragment 61.

[2] Julien utilisait la littérature pseudépigraphique apollinariste ; sa doctrine offre plus d'un point de contact avec celle de ces écrits.

l'ἕνωσις, on peut tout aussi bien diviser en plusieurs celui qui est un et parler d'une foule de φύσεις, puisque le corps se diversifie en os, nerfs, vaisseaux, chair et peau, ongles et cheveux, sang et esprit, toutes ces choses étant diverses l'une par rapport à l'autre, bien qu'il n'y ait pourtant qu'un seul sujet, qu'une seule φύσις ; ainsi, la réalité de la divinité et le corps sont un et ne se divisent pas en deux subsistants distincts [1]. La diversité des éléments qui composent le corps de l'homme joue, dans le texte du pseudo-Jules, le rôle que remplit la diversité des opérations des sens dans la comparaison de Julien. L'écrivain apollinariste voulait montrer par l'exemple choisi qu'on ne pouvait argumenter de la distinction spécifique de l'humanité et de la divinité dans le Christ, comme le faisaient les Chalcédoniens, pour établir en celui-ci une distinction de φύσεις. C'était là aussi, sans doute, le but dernier de la comparaison du fragment 148 ; ainsi s'accuse une nouvelle fois la préoccupation antinestorienne qui inspire, nous l'avons déjà observé, les autres formules christologiques de Julien.

Comme il a joué sur le sens de ἄφθαρτος dans toutes ses œuvres contre Julien, Sévère équivoque ici sur le sens de ἀδιάφορος [2]. C'est une manifestation, ajoutée à plusieurs autres, de la tournure presque exclusivement polémique de ses traités de réfutation.

---

[1] Édit. LIETZMANN, p. 257, l. 20 : *πολυειδὲς τὸ σῶμα ἐξ ὀστέων καὶ νεύρων καὶ φλεβῶν ... ἅπερ ἅπαντα διαφορὰν μὲν ἔχει πρὸς ἄλληλα, μία δὲ φύσις ἐστίν, ὥστε καὶ ἡ τῆς θεότητος ἀλήθεια μετὰ τοῦ σώματος ἕν ἐστι καὶ εἰς δύο φύσεις οὐ μερίζεται.*

[2] J. LEBON (*op. cit.*, p. 366, note 3) cite un passage des *Chapitres contre les Julianistes* (*Add.* 12155, 116 *b*), qui incrimine Julien d'avoir nié la différence « en pensée et en contemplation » en prétendant s'autoriser de l'exemple de Théodote d'Ancyre. Ce passage des *Chapitres* est extrait de l'*Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 109 *d*-110 *c*), et il fait suite, dans l'ouvrage de Sévère, à la section qui discute la formule « différence indifférente ». Julien, dit Sévère, cite Théodote d'Ancyre comme « ayant nié la différence en pensée et en contemplation de la divinité et de l'humanité dont est (*formé*) un seul Christ sans confusion ». Le patriarche cite alors, mais sans référence aucune, un texte de Théodote pour montrer à son adversaire en quel sens l'évêque d'Ancyre s'oppose à ce qu'on fasse une distinction dans le Christ ἐπινοίᾳ μόνῃ (*Homilia* I *in nativitatem Domini*, dans PG, LXXVII, 1361, C : *καὶ τίς ἦν ὁ πλουτῶν ; ... ἐκ πτωχῶν προγόνων τεχθείς*) ; Théodote, dit-il, ne nie pas la distinction des essences après l'union, mais il reproche aux Nestoriens de cacher sous la formule ἐπινοίᾳ μόνῃ la séparation réelle des hypostases. Bien que Sévère ne le dise pas, il est probable que c'est à ce texte de Théodote que Julien se référait. La préoccupation antinestorienne qui s'y fait jour est bien celle que nous avons constatée chez Julien. Comme Théodote et saint Cyrille, Julien admet la

V

Les Chalcédoniens n'étaient que trop portés à prêter aux écrivains monophysites, quels qu'ils fussent, la doctrine de la confusion des essences et la négation de la consubstantialité du Christ avec nous ; les Sévériens attribuant, eux aussi, ces erreurs à l'évêque d'Halicarnasse, il fallait que la mémoire de celui-ci fût vouée à un perpétuel anathème. Si l'on peut penser que Sévère n'avait pas totalement confondu les doctrines de Julien avec les conséquences qu'il avait prétendu en déduire, la tradition, elle, ne s'embarrassa pas de cette distinction, et l'opinion générale, bientôt établie, fut que l'évêque d'Halicarnasse, docète et eutychien, avait enseigné la transformation de la chair du Christ en la divinité et nié la consubstantialité du Sauveur avec nous. Dans les professions de foi, on ajouta son nom à la liste déjà longue de ceux que les générations chrétiennes se transmettaient d'âge en âge comme les vivants symboles des erreurs que l'Église avait eu à combattre.

Les documents officiels échangés entre les titulaires monophysites des sièges d'Alexandrie et d'Antioche au cours du VI[e] siècle en font déjà foi. Leurs lettres synodiques consacrent d'importants développements à la doctrine de Julien, déjà complètement défigurée. Partisan de Marcion, de Valentin, de Manès et d'Eutychès, l'évêque d'Halicarnasse, disent-elles, est un phantasiaste qui a nié la réalité des souffrances et de la mort du Christ, en admettant que l'union a rendu la chair du Sauveur incapable par nature de souffrir et de mourir [1]. Dans sa *Vie de Sévère*, Jean de Beith-Aphthonia apparente Julien aux mêmes hérétiques [2]. La compilation du pseudo-Zacharie le Rhéteur rapporte que le phantasiaste Julien est tombé dans l'hérésie d'Eutychès [3], et elle termine son récit relatif à la discussion sur l'incorruptibilité en notant que Sévère écrivit beaucoup contre

---

distinction de l'humanité et de la divinité « en qualité naturelle » après l'union ; toutefois, il ne veut pas qu'on la comprenne dans un sens diophysite et il lui donne moins d'importance qu'à la doctrine de l'unité de nature dans le Christ (cfr fragments 148 et 61) ; il n'a pas donné au texte de l'évêque d'Ancyre une portée différente de celle qu'y donnait celui-ci.

[1] *Lettre de Paul d'Antioche à Théodose d'Alexandrie* (*Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, édit. CHABOT, CSCO, Scriptores syri, textus, series II, t. XXXVII, p. 109 et suiv.) ; *Lettre de Théodore d'Alexandrie à Paul d'Antioche* (*ibid.*, p. 305-309) ; *Lettre de Paul d'Antioche à Théodore d'Alexandrie* (*ibid.*, p. 327 et suiv.).

[2] Édit. KUGENER, p. 251 : « Julien, ivre de l'ivresse et du docétisme de Valentin, de Mani et d'Eutychès ».

[3] IX, 12 (édit. BROOKS, II, p. 101, l. 20 et suiv.).

Julien et ses partisans, pour empêcher les simples, en particulier les moines, de tomber dans l'eutychianisme [1]. Vers la même époque (574-577), une lettre adressée par Jean de Jérusalem au catholicos Abas d'Albanie [2] accuse Julien d'avoir confondu les essences par sa théorie de l'incorruptibilité [3]. Tributaire des écrits de Sévère, la littérature antijulianiste syriaque du début du VII[e] siècle développe généralement un thème identique [4].

Du côté chalcédonien, Théodore de Raithu, qui composa vers le même temps un traité *De incarnatione*, expose comme suit l'objet de la querelle julianiste : Sévère et Julien s'accordaient à professer le monophysisme, mais tandis que le premier conservait la « différence » des éléments unis, le second la rejetait [5]. Cette théorie erronée, qui présentait la doctrine de la *διαφορά* comme le point sensible de la controverse, avait déjà été développée au siècle précédent par un autre écrivain diophysite, Léonce de Byzance [6]. Plus tard, dans le dernier quart du VII[e] siècle, Anastase le Sinaïte verra lui aussi en Julien un partisan de la confusion des essences [7]. Enfin, au siècle suivant, saint Jean Damascène, écho de la tradition grecque, remarquera que la doctrine de l'incorruptibilité équivalait au rejet de la consubstantialité du Christ avec nous et revenait au docétisme [8].

Le temps n'adoucit pas la sévérité de ce jugement. Les Jacobites des XII[e] et XIII[e] siècles, fidèles au souvenir de Sévère, n'ont pas désarmé contre Julien. La *Chronique* de Michel le Syrien († 1199) ne l'appelle pas autrement que « le phantasiaste Julien » [9]. Il n'a

---

[1] IX, 13 (édit. Brooks, II, p. 113, l. 9 et suiv.)

[2] A. Vardanian, *Des Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas*, dans *Oriens Christianus*, neue Serie, t. II (1912), p. 64 et suiv.

[3] *Ibid.*, p. 74-75 : « Julianus Halicarnasseus... unam professus est naturam Verbi et carnis Dei fecitque confusionem et permixtionem et negavit omnem spem fidelium per sanctam crucem effectam. Si enim immortalis esset et incorruptibilis caro Christi, sicut dixit, immortalitate negaret passionem et incorruptione resurrectionem. »

[4] Voir plus haut, p. 81 et suiv.

[5] PG, XCI, 1500, C : *αὐτοῦ γὰρ Σευήρου μίαν φύσιν λέγοντος εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ τὴν διαφορὰν τὴν ἐν τῷ Χριστῷ δεχομένου · Ἰουλιανοῦ δὲ, μίαν μὲν κατὰ Σευῆρον λέγοντος φύσιν, ἀναιροῦντος δὲ τὴν διαφοράν.*

[6] *Contra Nestorianos et Eutychianos*, lib. II (PG, LXXXVI, 1317-1318).

[7] *Hodegos*, XIV (PG, LXXXIX, 244, C).

[8] *De fide orthodoxa*, IV, 28 (PG, XCIV, 1100, B) : *εἰ γὰρ ἀδιάφθαρτον, οὐχ ὁμοούσιον ἡμῖν, ἀλλὰ καὶ δοκήσει καὶ οὐκ ἀληθείᾳ γέγονεν ἃ γεγονέναι φησὶ τὸ εὐαγγέλιον, τὴν πεῖναν, ... τὸν θάνατον.*

[9] Par exemple, IX, 27 (édit. Chabot, t. II, p. 224 et suiv.).

pas meilleure réputation chez les théologiens que chez les chroniqueurs. Pour Jacques de Bartella († 1241), les Julianistes ont nié les souffrances naturelles et irrépréhensibles du Sauveur en disant que son corps était impassible dès l'union [1]. Un peu plus tard enfin, Bar Hebraeus († 1286) écrit ce qui suit, dans le catalogue des hérésies christologiques qui termine la quatrième section de son *Candelabrum Sanctuarii*, consacrée à la doctrine de l'incarnation : « Hérésie XXVIII, celle de Julien d'Halicarnasse le phantasiaste. Il disait que le corps de Notre-Seigneur avait été changé dès l'union en la nature divine et que, pour ce motif, il ne nous était pas consubstantiel : il disait que c'était en apparence que Notre-Seigneur avait accompli dans le monde toute l'économie, et non pas en vérité [2]. »

Avec le jugement de Michel le Syrien et celui de Bar Hebraeus, nous entendons la voix de la théologie jacobite officielle ; avec celui de saint Jean Damascène, nous avions recueilli l'opinion de la théologie byzantine. Cette tradition erronée, restée fidèle pendant si longtemps à faire de l'évêque d'Halicarnasse un eutychien négateur de la consubstantialité du Christ avec nous, s'est alimentée à des réfutations polémiques de la doctrine de Julien ; nous n'avons plus dès lors à en discuter le témoignage.

VI

Lorsqu'on aborda à l'époque moderne les études de théologie positive, on utilisa, pour retracer l'histoire des doctrines, les ouvrages des théologiens ou chroniqueurs grecs remis en honneur par l'humanisme. Privés des sources originales, les auteurs tracèrent de Julien et de sa doctrine un portrait conforme à celui que la tradition byzantine en avait conservé. Marquons quelques points de repère dans l'histoire du julianisme depuis le XVII[e] siècle jusqu'à nos jours, pour retenir les noms des auteurs qui ont fait usage de quelque source inutilisée jusqu'à eux.

Aux livres IV et V de ses *Dogmata theologica* (1650), D. Petau, se référant à saint Jean Damascène et à Nicéphore Calliste (vers 1320), voit en Julien d'Halicarnasse un des représentants les plus qualifiés de l'eutychianisme [3]. Le théatin C. Galano ne s'en fait pas une autre idée ; il écrit, dans sa *Conciliatio Ecclesiae Armenae cum Romana* (1658), que Julien est un eutychien qui a tenu que Notre-

[1] *Thesauri*, pars II (*Vat. syr.* 159, 143 *b*).

[2] Édit. NAU, dans PO, t. XIII, p. 257 ; cfr *Vat. syr.* 168, 167 *b*.

[3] *De incarnatione*, I, 17 (édit. FOURNIALS, t. V, p. 234) ; X, 3 (*ibid.*, t. VI, p. 303).

Seigneur avait pris du ciel une chair incorruptible [1]. Au siècle suivant, J. S. Assemani écrit, dans sa *Dissertatio de Monophysitis* (1721), que Julien s'est rallié à la secte eutychienne proprement dite, qui nie que la réalité de la nature humaine ait été conservée dans le Christ [2]. Le tome VIII de l'*Histoire des Hérésies* de C. Walch étudie longuement l'histoire des discussions menées autour de l'incorruptibilité du corps du Christ et rassemble le dossier de la question julianiste tel qu'il était possible de le constituer alors (1778). Au terme de son travail, mené d'une façon méthodique et objective, Walch, mis en défiance par la tournure polémique des réfutations opposées au julianisme, refuse de souscrire au jugement des auteurs qui l'ont précédé [3].

Le travail de J. Gieseler (1838) marque un retour vers l'appréciation portée sur Julien par Petau, Galano et Assemani. Julien, pense Gieseler, n'est pas un docète ; toutefois, il n'a admis la consubstantialité du Christ avec nous au moment de l'incarnation que pour soutenir que le Verbe, dans l'acte même de l'union, avait transformé son corps en un corps glorifié ; dépouillé des propriétés humaines, le corps du Christ en avait acquis de divines et l'union avait abouti à la confusion des natures [4]. On trouve une conception identique du julianisme chez J. Dorner (1853) [5] et J. M. Neale (1850-1873) [6].

---

[1] T. II, p. 119 : « cum Iulianus Salvatorem nostrum incorruptibilem e cœlo carnem assumpsisse diceret... ».

[2] IV (*Bibliotheca Orientalis*, t. II) : « *Eutychianistae* proprie dicti, qui negant veritatem humanae naturae in Christo conservari... Julianus Halicarnasseus cum asseclis suis huic haeresi adhaesit. . — *Julianistae*, a Juliano Halicarnasseo dicti... Eadem cum Eutyche sentientes, aiunt, Corpus Christi incorruptibile fuisse. »

[3] *Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien*, t. VIII, p. 550-639 ; voir notamment p. 621 631.

[4] *Commentatio qua Monophysitarum veterum... opiniones... illustrantur*, pars II. Voici sa conclusion (p. 10) : « Iulianistae.., corpus... Christi nostris ὁμοούσιον esse non simpliciter, sed singulari tantum addita explicatione, concedere iis licuit. Christus quem fingebant, homo eorum instar, quos salvatum venerat, certe non fuit. Corpori enim humano, quo praeditus fuit, defuit humana sentiendi et agendi ratio, sine qua verus homo cogitari nequit. Praeterea quum corpus Christi proprietates humanas amisisset, atque pro iis divinas accepisset, naturarum mixtionem evenisse, a Iulianistis negari iure non potuit. »

[5] *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, II. Teil, p. 151 et suiv.

[6] *A History of the Holy Eastern Church*, t. II, p. 10, 30 : « Julian... a stricter follower of Eutyches ».

Plus près de nous, les histoires des dogmes ont repris la même idée. Sur la base du travail de Gieseler, A. Harnack croit que Julien a affirmé la glorification complète du Christ dès l'union [1] et que les principes de son système lui défendaient d'admettre que le Christ nous fut consubstantiel après l'incarnation, tout autant qu'ils lui commandaient de professer l'*homoousie* du Christ avec nous au moment idéal qui a précédé l'union [2]. Pour F. Loofs, le point discuté entre Julien et Sévère a été celui de la consubstantialité du Christ avec nous ; tandis que le second la maintenait avec saint Cyrille, le premier, partisan d'Eutychès, reportait à l'incarnation le commencement de la divinisation de la chair du Christ [3]. R. Seeberg reprend la façon de voir de A. Harnack : Julien a admis que, dès l'union, le corps et l'âme du Christ se sont trouvés dans la condition qui sera celle de la nature humaine après la résurrection [4]. Enfin, J. Tixeront range à son tour Julien parmi les Monophysites eutychiens ; si nous lisons bien, il en fait même un docète [5].

Les articles des encyclopédies consacrés à Julien d'Halicarnasse parlent de lui dans un sens identique. Dans la *Realencyclopädie* de Herzog-Hauck (1901), G. Krüger ne croit pas pouvoir concilier les divers énoncés dogmatiques de Julien sur la consubstantialité du Christ avec nous, à moins de reléguer cette consubstantialité d'un

---

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 410-411 : « Julian von Halikarnass entwickelte die Lehre von der *einen* Physis zur Lehre von der Wesens- und Idiomen-Identität der Gottheit und Menschheit in Christus von der Empfängniss (nicht erst von der Auferstehung) an... Die Julianisten... scheuten sich nicht, die vollkommene Verklärung des Leibes Christi von Anfang an zu behaupten. »

[2] *Ibid.*, p. 410, note 2 : « Eine Homoousie des Leibes Christi mit unserem Leibe *nach* der Menschwerdung würde den ganzen Trost und die Gewissheit der Erlösung aufheben. »

[3] *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, p. 303 : « Julian... dachte, wie Eutyches. . den Prozess des Vergottetwerdens des Fleisches Christi beginnend bei der Menschwerdung. »

[4] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 253 : « Leib und Seele Christi haben demnach von der Empfangniss an die Beschaffenheit gehabt, die der Menschennatur nach der Auferstehung zuteil werden soll. »

[5] *Histoire des dogmes*, t. III, p. 115 : « Par suite de son union avec le Verbe, disait-il [Julien], et dès le premier instant de cette union, l'humanité du Christ . . avait reçu des propriétés différentes de celles qui conviennent à la nôtre. Elle était absolument et radicalement incorruptible : il n'y avait en elle οὔτε τροπή, οὔτε διαίρεσις, οὔτε ἀλλοίωσις, οὔτε προβολή, οὔτε μεταβολή. C'est par suite d'une erreur venue des sens que l'on attribue au corps du Christ tous ces changements. »

genre spécial au seul moment de l'union [1]. J. Chapmann, dans *The Catholic Encyclopedy* (1909), conçoit l'ἀφθαρσία dont parle Julien comme une sorte de spiritualisation du corps du Christ [2]. Dans l'article qu'il a donné au *Dictionnaire de théologie catholique* sur la question (1914), le P. Jugie émet un jugement moins défavorable : inconsciemment, dit-il, Julien subit l'influence de l'eutychianisme [3]. Enfin, des auteurs que le sujet de leurs travaux amenaient incidemment à parler de Julien l'ont naturellement considéré, eux aussi, comme un eutychien. Citons par exemple A. Vaschalde (1902) [4], E. Ter Minassiantz (1904) [5], G. Glaizolle (1905) [6], J. Junglas (1908) [7], J. Lebon (1909) [8], et A. Fortescue (1913) [9].

La conception du julianisme présentée par les auteurs modernes vaudra ce que valent les sources dont ils se sont inspirés. Voyons donc quelles elles sont. Avant J. Gieseler, on ne possédait, pour reconstituer la doctrine de Julien, que les brèves notices des historiens byzantins rapportant qu'en lutte avec Sévère, Julien avait soutenu que le corps du Christ était ἄφθαρτον avant la résurrection. C. Walch mis à part, on comprit le mot d'après le sens qu'il avait dans la terminologie courante et comme, pour celle-ci, un corps ἄφθαρτον est un corps incorruptible, incapable par nature de souffrir et de mourir, on admit généralement que Julien avait attribué au Christ un corps glorifié dès l'union. Embarrassés pour concilier les énoncés contradictoires de la christologie de Julien, — la consubstantialité du Christ avec nous, et son « incorruptibilité », — les historiens crurent que l'évêque d'Halicarnasse avait pensé que le Verbe avait pris un corps corruptible, mais qu'il en avait transformé les propriétés dans l'acte même de l'union [10]. Nous dirons

[1] *Julian von Halikarnass*, t. IX, p. 608, l. 21 et suiv.; *Monophysiten*, t. XIII, p. 400, l. 21 et suiv.

[2] *Eutychianism*, t. V, c. 639 : « a spiritualizing of the body ».

[3] *Gaianite* (*Controverse*), fasc. XLV, c. 1007 : « Sans être proprement eutychien, Julien subit comme à son insu l'influence de la pensée eutychienne, qui mêle les propriétés hypostatiques et les propriétés naturelles ou spécifiques. »

[4] *Three letters of Philoxenus, bishop of Mabbôgh*, p. 67.

[5] *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, p. 79, etc.

[6] *Un empereur théologien, Justinien*, p. 40-41.

[7] *Leontius von Byzanz*, p. 103.

[8] *La christologie de Timothée Ælure*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IX (1908), p. 701 ; *Le monophysisme sévérien*, p. 366, 518, note 4.

[9] *The lesser Eastern Churches*, p. 207.

[10] Voir, par exemple, J. Gieseler, *op. cit.*, p. 8. Cet auteur se trompe sur le sens accordé par Julien au terme οὐσία.

comment, par une déduction ultérieure, on crut que Julien s'était représenté la vie du Christ comme un miracle perpétuel. Sans le savoir, on se trouvait donner du julianisme l'interprétation que Sévère en avait présentée dès la première heure.

En 1838, J. Gieseler fit usage des sources syriaques. C'était la première fois qu'on y recourait dans cette question. Il inséra dans sa *Commentatio* une version latine de dix-huit fragments qu'il présenta comme les dix anathèmes et les huit propositions de Julien ; un sien ami, Bertheau, les lui avait traduits du catalogue des manuscrits syriaques de la Vaticane, publié par les Assemani [1]. La traduction était défectueuse ; de plus, aucun des deux auteurs ne remarqua que les Assemani s'étaient bornés à transcrire les incipits de la plupart de ces dix-huit morceaux [2] ; c'est ainsi que la *Commentatio* ne traduit complètement que cinq anathèmes (3, 4, 8, 9, 10) et une seule proposition (6) [3]. Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas que Gieseler n'ait pas cru trouver beaucoup de neuf dans les textes qu'il utilisait [4]. Il en retint seulement que Julien n'était pas un docète.

La publication que fit Mai, en 1844, du texte grec des trois livres de Léonce de Byzance contre les Nestoriens et les Eutychiens [5] n'était pas de nature à corriger l'idée qu'on avait conçue jusque là de la doctrine de Julien. Au livre II de cet ouvrage, on voyait en effet Léonce en discussion avec un chalcédonien qui défendait l'opinion suivante : après avoir pris un corps corruptible dans le sein de la Vierge, le Verbe l'avait immédiatement transformé en un corps incorruptible [6]. N'était-ce pas là la conception classique du

---

[1] *Catalogus*, t. III, p. 223 et suiv.

[2] La chose a d'ailleurs échappé depuis à A. HARNACK, qui a édifié sa théorie du julianisme sur le travail de J. GIESELER (cfr *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 411, note 2).

[3] Voir les fragments 42-49 (propositions) et 65-74 (anathèmes). Par exemple, Gieseler réduit à ceci les anathèmes I et II : « I. *Is qui non confitetur verbum Dei esse filium naturalem patris* (*anathema sit*). II. *Qui dicit* (*Verbum*) *particeps factum esse* (*carnis*) *a coelo aut a substantia altera*. III. *Qui dicit* ..» (cfr *op. cit.*, p. 5-6).

[4] *Op. cit.*, p. 5.

[5] *Spicilegium Romanum*, t. X, pars II, l. 127 (= PG, LXXXVI, 1267-1395). Sur ces trois livres, voir A. CASAMASSA, *I tre libri di Leonzio Bizantino contro i nestoriani e i monophysiti*, dans *Bessarione*, t. XXXVII (1921), p. 33-46.

[6] PG, LXXXVI, c. 1325, A : *οὐ κατὰ φύσιν ἀπαθὲς ... τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον λέγομεν, ἀλλ' ἑνώσει τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον γενόμενον* ; c. 1328, D : *ἡμεῖς μὲν οὖν ... τοιάδε περὶ τῆς σαρκὸς Χριστοῦ δοξάζομεν*

julianisme? Désormais, on utilisa couramment, pour reconstituer le julianisme authentique, les données fournies par l'ouvrage de Léonce. Mais le procédé était-il légitime? Et que penser de ces Aphthartodocètes, — c'est le mot des Byzantins pour désigner les partisans de l'incorruptibilité, — avec lesquels Léonce aurait eu une discussion dont le livre II du *Contra Nestorianos et Eutychianos* ne serait qu'une sorte de procès-verbal?

En premier lieu, nous constatons que la doctrine et les formules de l'adversaire de Léonce sont complètement différentes de celles de Julien d'Halicarnasse. Ils parlent tous deux d'*ἀφθαρσία*, mais c'est dans un sens bien différent. Pour le premier, *ἄφθαρτος* signifie « naturellement incapable de souffrir et de mourir », en sorte que les souffrances et la mort d'un incorruptible auront le caractère d'un miracle [1]; pour le second, il a le sens de « exempt du péché de nature et de ses suites ». Abstraction faite du sens de *ἄφθαρτος*, la seule teneur des formules nous avertirait de la différence des doctrines. Pour « l'hérétique » de Léonce, le corps du Christ est *devenu* (*γενόμενον*, *μετεσκευάζετο*, *μετεκεράσατο*) *ἄφθαρτον*, par une véritable transformation ; pour Julien, le corps du Christ *est ἄφθαρτον* dès l'union, sans avoir eu besoin de le *devenir*, parce qu'il est né d'une vierge.

Mais il y a plus. Si l'on observe que la doctrine de l'adversaire de Léonce est identique à celle que Sévère prête à l'évêque d'Halicarnasse, on doit se demander, semble-t-il, si Léonce n'a pas adopté un procédé de réfutation semblable à celui du patriarche. Rencontrant à Constantinople des Julianistes authentiques [2], n'aurait-il pas, lui aussi, interprété leurs formules suivant sa terminologie à lui, — identique à celle de Sévère, — et abouti par là à leur attribuer, par voie de déduction logique, des théories qu'ils ne songeaient pas à défendre, à savoir la transformation essentielle de l'humanité du Christ dès l'union? L'ouvrage de Léonce est beaucoup plus un traité de polémique théologique qu'un exposé objectif de doctrines, et on ne verra sans doute qu'un procédé d'exposition dans la forme

---

ὅτι κατ' αὐτήν γε τῆς συλλήψεως τὴν ἀρχήν, ἅμα τῶν παρθενικῶν ἐφῆπται σπλάγχνων, καὶ τὸ προσληφθὲν εἰς ἀφθαρσίαν μετεσκευάζετο ; 1329, B : *φθαρτὸν ἐκ μήτρας λαβὼν τὸ ἐκ τῆς παρθένου σῶμα, εὐθέως αὐτὸ πρὸς ἀφθαρσίαν μετεκεράσατο.*

[1] *Ibid.*, 1341, A : *σὰρξ μὴ πεφυκυῖα τοῦ φθείρεσθαι* ; 1333, D : ... *τὰ μὲν πάθη θαύματος λόγῳ τῇ σαρκὶ τοῦ Χριστοῦ συμβαίνειν...*

[2] Disciples immédiats de Julien, ou ralliés au parti de l'incorruptibilité que Sévère avait combattu à Constantinople vers 510 (voir plus haut, p. 5-6).

dialoguée qu'il adopte [1]. A ce titre, il ne paraît pas présenter des garanties suffisantes pour qu'on puisse se faire une idée exacte de la doctrine des Aphthartodocètes de Constantinople à l'aide des renseignements qu'il fournit [2]. Quoi qu'il en soit de ce second point, au moins récusons-nous, pour les motifs exposés plus haut, le témoignage qu'on fait rendre à l'adversaire de Léonce en cause de Julien d'Halicarnasse.

Dans l'article dont nous parlions, M. Jugie allègue un texte qui, formulé comme il le traduit, donnerait à penser sur la justesse des idées de Julien touchant la consubstantialité du Christ avec nous. Ce texte est cité par Sévère dans sa *Lettre à Justinien*, conservée elle-même dans l'*Histoire ecclésiastique* du pseudo-Zacharie le Rhéteur ; M. Jugie, qui lit le fragment dans la version allemande de l'œuvre du chroniqueur établie par K. Ahrens et G. Krüger, le traduit comme suit : « Nous disons que le Christ nous est consubstantiel non par la faculté de souffrir, mais par l'essence. C'est par la nature qu'il est impassible, incorruptible, et aussi notre consubstantiel [3]. » La traduction de M. Jugie est assez libre, car le texte allemand ne dit pas que le Christ ne nous est pas consubstantiel « par la faculté de souffrir » [4]. En fait, le texte original n'est pas exactement rendu dans l'ouvrage de Zacharie ; le morceau est une *Addition* [5], mieux et plus complètement conservée dans les ouvrages de Sévère. Elle affirme que la consubstantialité du Christ avec nous résulte de ce qu'il est de la même οὐσία ou φύσις que nous, et que ce n'est pas sa façon de souffrir, différente de la nôtre, qui a porté atteinte à cette consubstantialité.

Disons enfin un mot d'un texte apporté par J. Junglas et J. Tixeront [6] en preuve que Julien aurait admis une transformation

---

[1] Cfr PG, LXXXVI, 1270, C.

[2] Nous avons déjà exprimé ces réserves en rendant compte, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (t. XVIII, 1922, p. 580-581), de la contribution de F. Loofs (*Die « Kezerei » Justinians*) à *Harnack-Ehrung, Beitrage zur Kirchengeschichte*, p. 232 et suiv.

[3] DTC, fascicule XLV, c. 1004.

[4] *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, p. 202 : « Wir sagen nicht im Leiden, sondern im Wesen (οὐσία) uns naturgleich ; also, wenn er leidenslos, unverweslich und wesensgleich ist, so ist er von Natur » ; cfr pseudo-Zacharie, IX, 16 (édit. Land, *Anecdota syriaca*, t. III, p. 284, l. 12-14 = édit. Brooks, II, p. 129).

[5] Fragment 52.

[6] J. Junglas, *Leontius von Byzanz*, p. 103 ; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 115.

complète et radicale des propriétés du corps du Christ dès l'union. Julien aurait écrit qu'il ne se passait dans la chair du Christ *οὔτε τροπή, οὔτε διαίρεσις, οὔτε ἀλλοίωσις, οὔτε μεταβολή*. Le texte est extrait d'un commentaire sur Job qu'on a attribué, de fait, à Julien d'Halicarnasse, mais à tort, croyons-nous. A notre avis, ce commentaire est l'œuvre d'un arien, dont la doctrine subordinatienne est nettement caractérisée [1]. Ses passages dogmatiques ne discutent pas le problème christologique, mais la doctrine trinitaire ; ils parlent d'incorruptibilité, mais c'est l'*incorruptibilité* de l'*οὐσία du Père* dont il est fait état pour rejeter la *consubstantialité du Fils avec le Père*, et non pas l'*incorruptibilité* du corps du *Christ*, qui légitimerait la négation de la *consubstantialité du Sauveur avec nous* selon la chair.

C'est là, en particulier, le sens du texte cité par J. Junglas et J. Tixeront, une fois qu'on le lit dans son contexte. Dans l'idée de l'auteur, adversaire de l'*ὁμοούσιος* nicéen, le Logos ne peut être consubstantiel au Père que s'il y a eu une *μετάδοσις* de la substance divine et dès lors, division et changement de celle-ci ; or, c'est là, dit-il, une chose impossible, puisque le Père, comme d'ailleurs le Logos, est *ἄφθαρτος*. Citons le texte et son contexte immédiat, qui décrit les conditions d'existence du Logos : « ... *λόγος ὡς ἀμεσιτεύτως γενόμενος, βουλήσει καὶ δυνάμει γεννηθείς, οὐ πάθει τῆς φύσεως, οὐ διαιρέσει τῆς οὐσίας · ἄφθαρτος γὰρ ὁ γεννήσας ὡς ἀθάνατος, ἄφθαρτος δὲ καὶ ὁ γεννηθεὶς κατὰ τὴν οἰκείαν ἀξίαν ὡς μονογενὴς θεός · ἐπὶ δὲ τῶν ἀφθάρτων οὔτε τροπὴ οὔτε διαίρεσις οὔτ' ἀλλοίωσις, οὔτε προβολὴ οὔτε μεταβολὴ ἐπινοηθῆναι δύναται · οὐ γὰρ ἄνθρωπος ὁ γεννήσας ἀλλὰ θεὸς ἀληθινὸς ἅγιος ... Μεγάλη οὖν ἡ δόξα τοῦ παντοκράτορος ... · οὔτε οὖν ὁμοούσιόν τι ἐξ αὐτοῦ (εἴρηται γὰρ ὅτι ἄφθαρτος), οὔτε ὁμοιούσιον (ἀσύγκριτος γάρ ἐστι)* [2]. Il n'est donc question ici ni d'incarnation, ni d'incorruptibilité du corps du Christ, ni de la consubstantialité du Sauveur avec nous, mais seulement de la génération du Logos entendue au sens arien, de l'incorruptibilité du Père et du Verbe et de leur consubstantialité mutuelle [3].

---

[1] Voir *Un commentaire grec arien sur Job,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* t. XX (1924), p. 38-65, et plus haut, p. 7 et suiv.

[2] Voir ce texte et d'autres passages dogmatiques du commentaire dans H. Usener, *Aus Julian von Halikarnass* dans *Rheinisches Museum für Philologie,* neue Folge, t. LV (1900), p. 322 et suiv. ; L. Dieu, *Fragments dogmatiques de Julien d'Halicarnasse,* dans *Mélanges Moeller*, t. I, p. 194 et suiv. ; notre article cité.

[3] Il est difficile de voir dans ce texte, avec L. Dieu (*art. cit.*, p. 196-197),

VI

Antinestorien déclaré et monophysite dans la même mesure, Julien admet, comme Sévère et ses partisans, que le Christ est une *φύσις*, un sujet unique. Son monophysisme n'a rien de commun avec la confusion des essences dont on fait grief aux Eutychiens ; il maintient en effet après l'union la distinction en qualité naturelle des éléments unis (*διαφορὰ ἐν ποιότητι φυσικῇ*), tout en prétendant que la permanence de cette différence n'est que d'importance secondaire en christologie (*διαφορὰ ἀδιάφορος*) et ne contraint nullement ceux qui l'admettent à recevoir les formules diophysites. Sa théorie de l'*ἀφθαρσία* absolue de la chair du Christ dès l'union n'est pas davantage de l'eutychianisme. En affirmant que le Christ fut toujours *ἄφθαρτος*, Julien entend dire que le Sauveur n'est pas tombé sous le régime introduit *παρὰ φύσιν* dans la nature par le péché d'Adam et que son humanité n'est pas corrompue (*φθαρτή*). Grâce à une naissance virginale, le Christ n'a pas hérité de la souillure que la concupiscence des parents, dominant l'acte de la génération, transmet à l'enfant qu'ils appellent à la vie, et il échappe, dès lors, aux conséquences qu'elle entraîne.

Une longue tradition a cru que Julien enseignait que le Verbe, dans l'acte même de l'union, avait transformé en une chair dotée des prérogatives des corps glorieux, la chair semblable à la nôtre qu'il avait prise de la Vierge ; en l'absence des textes authentiques, elle a pu influencer les travaux des auteurs modernes. Toutefois, contrôlée sur les pièces originales de la controverse et, en particulier, sur les textes authentiques de Julien, la conception classique d'un julianisme eutychien ne nous a pas paru défendable.

---

une attaque dirigée non pas contre les homoousiastes « qui affirment la consubstantialité du Père et du Fils niée par Arius », mais contre « ceux qui disent que le Fils nous est consubstantiel ».

CHAPITRE VI

LA PASSION ET LA RÉSURRECTION DU CHRIST

I. La réalité de la passion du Christ. — II. L'ἀπάθεια et l'ἀθανασία du corps du Christ dans la passion. — III. Souffrances « naturelles » et « non naturelles ». — IV. Souffrances volontaires. — V. Le Christ consubstantiel à nous dans la passion. — VI. La valeur rédemptrice de la passion du Christ. — VII. La résurrection du Christ.

I

« Alors, écrit Michel le Syrien, la semence de zizanie (*semée*) par Julien d'Halicarnasse commença à pousser. Il disait, comme Manès, Marcion, Bar-Daiçan, que la passion du Christ avait été apparente et non réelle ; que, dès l'union dans le sein (*de la Vierge*), Notre-Seigneur avait fait son corps immortel et impassible. Il dit encore qu'il fit paraître en sa passion seulement des apparences, selon sa volonté, tandis qu'il ne souffrait pas[1]. » Telle est l'idée que les cercles officiels de l'église jacobite avaient conservée, au XII[e] siècle, de l'enseignement de Julien sur la passion du Christ[2] ; c'est l'écho fidèle des accusations qu'un lointain prédécesseur de Michel sur le siège patriarcal d'Antioche, Sévère, avait tant contribué à accréditer contre l'évêque d'Halicarnasse.

Le grief de docétisme était déjà latent dans la *Critique du Tome*. « Que personne donc, écrivait Sévère, ne nie la mort véritable et la rédemption sous des prétextes insensés, (*mort*) que (*le Christ*) a éprouvée selon la chair et qui devait se passer dans un corps susceptible de souffrir, de mourir et de se corrompre[3]. » On devine ce que sont ces « prétextes insensés » : c'est le désir, mis en avant

---

[1] *Chronique*, IX, 27 (édit. Chabot, t. II, p. 224).

[2] Les passions (πάθη) du Christ dont il sera question dans ce chapitre ne sont pas seulement les souffrances de la passion ; elles comprennent aussi la faim, la soif, le sommeil, la fatigue, etc., en un mot, toutes les altérations physiques éprouvées par le Sauveur. En fait, cependant, les textes de Julien ont surtout en vue les souffrances de la passion ; de là, le titre de notre chapitre.

[3] *Critique* (*Vat.* 140, 25 *f*).

par Julien, de garantir l'ἀφθαρσία perpétuelle du corps du Christ[1]. Le patriarche s'en ouvre davantage dans le *Contra Additiones*. « Que quiconque, dit-il, soutient avec impiété et ignorance, sous le prétexte de se faire le défenseur de l'incorruptibilité du corps saint, qu'avant la croix et les souffrances volontaires et irrépréhensibles, il était immortel et impassible, présentant comme une apparence les souffrances véritables et rédemptrices et la mort véritable qui nous a tous sauvés, — car il est impossible qu'un impassible et un immortel souffre réellement — ait part, pour sa condamnation, aux ténèbres des Manichéens qui imaginent une apparence comme dans un songe nocturne, et qui disent apparence trompeuse l'économie véritable[2]. »

Ailleurs, Julien est nommément désigné. « Si, dit le *Contra Additiones*, (*Emmanuel*) fut immortel avant la résurrection, comme a osé le dire le chaste évêque Julien, la mort rédemptrice a été une apparence et une vaine *phantasia*. Car c'est à un corps mortel qu'il appartient de mourir[3]. » Le patriarche assimile ouvertement son adversaire aux hérétiques. « Voici, écrit il, que tu te mets à t'enfoncer dans une autre fange, comme je l'ai dit plus haut, celle de Valentin, de Manès et d'Eutychès, qui disent que le Christ a souffert comme dans une apparition menteuse de nuit[4]. » Julien écrit contre les Manichéens, mais Apollinaire n'a-t-il pas écrit contre Arius ? « T'efforçant de paraître en dehors de la bande perverse des phantasiastes, continue le patriarche, tu as écrit dans ton tome étonnant, à propos du Christ : « Ce n'est pas en apparence, mais en réalité, qu'il a payé tout ce que je devais[5]. » Mais comment ne serait-ce pas une apparence que ces souffrances d'un corps impassible et immortel dont tu parles comme d'une fable ? Comment aurait-il payé la dette a notre place, celui qui n'a pas souffert nos souffrances irrépréhensibles[6] ? » Mais c'est surtout dans le *Contra Apologiam Juliani* que Sévère donne libre carrière à cette accusation de docétisme et de manichéisme. Julien, dit-il, appelle apparence la vérité ; il tient les songes du docétisme ; il a été pris par le diable dans les rêts de la *phantasia* de Manès, etc.[7]. Qu'il suffise d'avoir noté quelques textes

---

[1] Cf. le fragment 5 : ... *ἔχειν αὐτὸν σφόδρα τὴν ἀφθαρσίαν συνήγορον γενέσθαι τοῦ φυσικῶς ἡνωμένου τῇ τῆς ἀφθαρσίας πηγῇ.*

[2] *Contra Additiones* (140, 71 *d*).

[3] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 72 *c*).

[4] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 92 *b*).

[5] Fragment 28.

[6] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 92 *c*).

[7] Voir par exemple *Add.* 12158, 55 *d*, 66 *a*, *c*, 68 *b*, *c*, 70 *b*, 77 *c*, 78 *c*, 81 *d*, 89 *a*, *f*, 92 *c*, 93 *d*, 95 *c*, 102 *b* ; *Vat.* 140, 101 *a*, 104 *b*, 105 *b*, *d*, 107 *c*.

de ce genre et d'avoir montré comment l'accusation de docétisme gagne en fermeté chez Sévère avec le développement de la controverse.

Ce ne sont là, pourtant, que des invectives de polémiste, car Julien exprimait clairement sa foi à la réalité de la passion du Sauveur. « Nous confessons, dit-il, que le Seigneur a souffert et est mort vraiment dans sa chair prise de notre nature et consubstantielle à la nôtre [1]. » Excluant explicitement toute interprétation de ses formules dans un sens docète, il anathématise celui qui soutient que c'est en *phantasia* ou en apparence que le Dieu Verbe, fait homme et fait chair, aurait supporté les souffrances dont il est question dans l'Écriture [2]. Pareillement, il déclare se séparer entièrement de quiconque admettrait que Jésus-Christ aurait été *ἀπαθής* et *ἀθάνατος* en tant qu'il n'aurait pas éprouvé les souffrances et la mort, ou qu'il les aurait produites en lui selon une apparence, en *phantasia*, mais sans souffrir en réalité [3]. « L'impassible, dit-il, a souffert dans sa chair qui était susceptible de souffrir [4] » ; « lorsque sa chair souffrait, c'était lui qui souffrait [5]. » Il enseigne que le Seigneur a goûté la mort [6], et que c'est précisément pour acquérir la possibilité de souffrir, de mourir et de nous racheter par ses souffrances que le Verbe s'est incarné [7].

Dans sa deuxième lettre, aussitôt après avoir protesté de sa foi en la réalité de l'incarnation, Julien confesse que le Christ était *παθητός* et *θνητός* [8] ; « j'appelle *παθητός*, dit-il ailleurs, mais je refuse d'appeler *φθαρτός*, celui qui nous a conféré l'*ἀφθαρσία* [9]. » En disant le Christ *παθητός* et *θνητός*, Julien signifie parfois que le Sauveur a été

---

[1] Fragment 132 : *σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ καὶ ἐξ ἡμῶν καὶ ἡμῖν ὁμοουσίῳ ἀληθῶς ... ἔπαθε καὶ ἀπέθανεν ὁ κύριος.*

[2] Fragment 67 : *εἴ τις λέγει ὅτι φαντασίᾳ ἢ δοκήσει ὑπέμεινεν ὁ θεὸς λόγος σαρκωθεὶς ... τὰ πάθη ... ˙ ἀ. ἔ.*

[3] Fragment 69 : *εἴ τις λέγει ὅτι ὡς μὴ πάθη καὶ θάνατον παραδεχόμενος ἀπαθὴς ἦν καὶ ἀθάνατος ... ἢ ὅτι δοκήσει ἢ φαντασίᾳ ἀνέδειξεν αὐτὰ καὶ οὐκ ἀληθείᾳ ἔπαθεν ... ˙ ἀ. ἔ.*

[4] Fragment 104 : *ὁ ἀπαθὴς τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τῶν πάθων δεκτικῇ ἔπαθεν.*

[5] Fragment 111 : *παθούσης τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, αὐτὸς ἦν ὁ παθών.*

[6] Fragment 119 : *ἐγεύσατο τοῦ θανάτου.*

[7] Fragment 110 : *διὰ τοῦτο ἥνωσεν ἑαυτῷ ... ὁ ἀπαθὴς τὸ δυνάμενον παθεῖν, ἵνα παθὼν καταργήσῃ τὴν τῶν πάθων ἐνέργειαν* ; cfr les fragments 84, 134, 140, 146.

[8] Fragment 3 : *παθητὸν τοῦτον ὁμολογοῦμεν ... καὶ ... θνητόν.*

[9] Fragment 27.

pris de la nature παθητή et θνητή [1] ; beaucoup plus souvent, il veut dire que le Christ a réellement éprouvé les souffrances et la mort. Dans le second sens, ces qualificatifs constatent le fait des souffrances : « nous l'appelons παθητός en tant qu'il a souffert [2] » ; « celui au pouvoir de qui il était de souffrir et de ne pas souffrir... est devenu παθητός pour nous [4] » ; « Dieu incarné... s'est fait παθητός pour nous [3]. » C'est également pour affirmer que le Christ a souffert que Julien l'appelle δεκτικὸς τοῦ θανάτου et δεκτικὸς τῶν παθῶν [5] ; dans ces expressions, en effet, δεκτικός ne signifie pas « susceptible d'éprouver les souffrances et la mort », mais il caractérise l'état de celui qui les éprouve en fait [6].

Sottises et équivoques que tout celà, déclarait Sévère ! « Si le Christ était immortel et impassible au milieu des souffrances, répliquait-il à Julien, quelle sottise n'est-ce pas de l'appeler παθητός, πεφυκὼς τὸ παθεῖν ou δεκτικὸς τῶν παθημάτων, et d'avancer des mots vidés de leur sens naturel [7] ? » C'était là, disait-il, le jeu d'une habileté hypocrite qui voulait faire recevoir par les fidèles une doctrine hérétique [8]. Aujourd'hui, on a fait crédit aux protestations de Julien. J. Tixeront est seul, pensons-nous, à faire de l'évêque d'Halicarnasse un docète attardé [9], mais il a été induit en erreur par un texte qui n'est pas de Julien et qui, d'ailleurs, parle de l'incorruptibilité de la substance divine et non pas de l'ἀφθαρσία du corps du Christ [10].

II

Julien affirme fréquemment que la mort et les souffrances ont coexisté, dans le Christ, avec l'ἀπάθεια et l'ἀθανασία. Anathème,

---

[1] Fragment 31 : παθητὸν ... τὸ σῶμα ... ὅτι ἐκ τῆς παθητῆς καὶ θνητῆς φύσεως ἐλήφθη.

[2] Fragment 129 : παθητὸν δὲ λέγομεν καθὸ ἔπαθεν.

[3] Fragment 77 : ἐγένετο ὑπὲρ ἡμῶν παθητός.

[4] Fragment 130.

[5] Fragment 1 : (δεκτικὸς) αὐτοῦ τοῦ θανάτου ; fragment 104 : ὁ ἀπαθὴς... ἔπαθεν ; τοῦ γὰρ ὄντος ἀπαθοῦς ἦν πάθος παθόντος τῇ ἰδίᾳ σαρκί, καὶ διὰ ταύτης γέγονε τῶν παθῶν δεκτικός.

[6] Sur ce sens de δεκτικός, voyez, outre les fragments 1 et 104, le fragment 2 : οὐ γὰρ εἶναι δεκτικὸν τῆς φθορᾶς λέγεσθαι τὸν τὴν φθορὰν μὴ δεξάμενον.

[7] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 15 *d*).

[8] *Contra Apologiam Iuliani* (*Vat.* 140, 101 *e*).

[9] *Histoire des dogmes*, t. III, p. 115.

[10] Voir plus haut, p. 179.

dit-il, à quiconque prétend que c'est en ne supportant pas les souffrances et la mort que le Christ fut ἀπαθής et ἀθάνατος ! Il confesse au contraire, quant à lui, que le Christ les a vraiment éprouvées, et que c'est dans les souffrances mêmes qu'il a été ἀπαθής et dans la mort même qu'il a été ἀθάνατος [1].

Il est important de noter que ce n'est pas au Christ comme Dieu que Julien attribue ces prérogatives d'ἀπάθεια et d'ἀθανασία dans la passion, mais au Christ comme homme. Ses adversaires ne s'y sont pas trompés ; Sévère, notamment, lui reprochera de tout confondre en ne faisant pas, à ce propos, une distinction reçue par tous [2]. Les textes sont, en effet, explicites. Julien parlait de « l'ἀπάθεια du corps du Seigneur dans les souffrances [3] », ou « du corps du Christ qui ne s'était pas dépouillé de son ἀπάθεια et de son ἀθανασία au cours de la passion [4] » ; il disait même que le Seigneur n'eût pu ressusciter, s'il avait été dépourvu de ces prérogatives avant la résurrection [5]. De même, quand il parle de l'ἀφθαρσία, de l'ἀθανασία et de l'ἀπάθεια devenues propriétés de la chair du Verbe [6], c'est sans doute à l'union qu'il en fait remonter le principe ; en effet, outre l'appui que les textes que nous venons de citer apportent à cette interprétation du passage, on se souviendra que l'ἀφθαρσία n'avait jamais abandonné le Christ, même au temps de la passion [7]. Ἀπαθής selon la chair, dit encore Julien, le Christ s'est fait volontairement παθητός pour nous [8]. Les deux seuls passages conservés de sa *Discussion avec les nestoriens Achille et Victor* mettent le fait en pleine lumière : distinguant le Christ comme Dieu et comme homme, ils le déclarent ἀπαθής sous les deux rapports. Le Dieu fait homme et incarné, dit l'un d'eux, est resté ἀπαθής dans les souffrances, même selon la chair [9] ; le second est encore plus

[1] Fragment 69 : *εἴ τις... μὴ ὁμολογεῖ αὐτὸν ἐν τοῖς πάθεσιν ἀπαθῆ καὶ ἐν τῷ ζωοποιῷ θανάτῳ ἀθάνατον... ἀ. ἔ.*

[2] *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 9 c et suiv.).

[3] Fragment 57 : *σημαίνει... τὴν δύναμιν τῆς ἀπαθείας ἐν τοῖς πάθεσιν τοῦ κυριακοῦ σώματος.*

[4] Fragment 45 : *τὸ σῶμα... μὴ ἀποστῆσαν ἐν τούτοις τὴν ἰδίαν ἀπάθειαν καὶ ἀθανασίαν.*

[5] Fragment 121.

[6] Fragment 118.

[7] Fragment 16 : *παθόντος τοῦ σώματος... διηνεκῶς ἐν αὐτῷ εὑρέθη ἡ ἀφθαρσία.*

[8] Fragment 77 : *σαρκὶ ἀπαθὴς ὑπάρχων... ἐγένετο παθητός.*

[9] Fragment 131 : *ὁ θεὸς... ἐν τοῖς πάθεσιν ἔμεινεν ἀπαθής, καὶ κατὰ σάρκα.*

explicite : il affirme que le Dieu incarné a souffert tout en étant ἀπαθής, et selon ce qu'il est, et selon la chair [1].

Ne restât-il que ces textes des œuvres de Julien, on ne pourrait déjà plus admettre qu'en attribuant à la chair du Christ l'ἀπάθεια avant la résurrection, l'évêque d'Halicarnasse voulait signifier que le Christ ne souffrait pas, car les textes mêmes qui attribuent cette prérogative au Sauveur maintiennent trop clairement que les souffrances de la passion furent réelles. En fait, Julien veut caractériser par ces expressions le mode unique de souffrir et de mourir qui fut celui du Verbe incarné, et ἀπαθής y prend la valeur d'un adverbe ; le Christ, dit-il lui-même, s'est fait παθητός d'une manière qui était ἀπαθής : παθητὸς γέγονεν ἀπαθῶς [2]. Appliquons-nous à déterminer la condition que Julien reconnaissait avoir été faite au Christ dans les souffrances, pour expliquer ensuite comment il en vint à l'exprimer par une terminologie qu'on qualifierait facilement de paradoxale.

On est frappé, dès l'abord, de l'importance que prend, aux yeux de Julien, le caractère volontaire des souffrances et de la passion du Christ. Il le souligne à tout propos. « Le corps du Christ, dit-il, souffrait volontairement (ἑκουσίως) [3] » ; « il faut confesser que c'est volontairement et vraiment qu'il a supporté les souffrances et la mort [4]. » Les expressions ἑκουσίως ἔπαθεν [5] et οὐκ ἀνάγκῃ (φύσεως) ἔπαθεν [6] reviennent fréquemment dans ses énoncés ; parfois même il les réunit [7]. Le correctif qu'elles contiennent lui semble être le complément naturel de ἔπαθεν, car il l'introduit dans des contextes qui n'ont aucunement pour objet d'établir le caractère volontaire des souffrances du Christ. Il l'ajoute, par exemple, à des citations bibliques [8] ; il parle du Christ glorieux qui, désormais, n'admettra

[1] Fragment 130 : θεὸς ἄρα σαρκωθεὶς ἔπαθεν, ἀπαθὴς ὢν καθ' ἑαυτόν τε καὶ κατὰ σάρκα.

[2] Fragment 130.

[3] Fragment 16 : παθόντος ἑκουσίως... τοῦ σώματος παθητοῦ...

[4] Fragment 45 : ἑκουσίως ὡς ἀληθῶς ὑπέμεινεν πάθη...

[5] Fragment 69 : ὁ ἑκουσίως παραδεξάμενος τὰ πάθη ; fragments 77, 130 : ἑκουσίως ἐγένετο παθητός ; voyez l'expression πάθη ἑκούσια aux fragments 34, 54 ; cfr les textes cités aux notes 3, 4, 6, 7 de cette page.

[6] Fragment 98 : ἐπισταμένου τοῦ μὴ κατ' ἀνάγκην παθόντος ; fragments 133 : (οὐκ) ἀνάγκῃ φύσεως πάθους... ἐν ἐξουσίᾳ.

[7] Fragment 132 : ὁμολογοῦμεν ὅτι ... ἑκουσίως ἔπαθε ... μὴ κατ' ἀνάγκην φύσεως ὁμολογοῦντες αὐτὸν καταβῆναι εἰς τοῦτο ; cfr les fragments 4, 42 : ἑκουσίως καὶ οὐκ ἀνάγκῃ φύσεως.

[8] Cfr les fragments 4 et 42, citant MATTH., VIII, 17 et *Rom.*, VIII, 32.

plus volontairement des souffrances en lui [1] ; il oppose « souffrir en apparence » à « souffrir volontairement [2] ». A ces souffrances volontaires, ou mieux spontanées, du Sauveur, Julien oppose les nôtres, qui sont des souffrances nécessaires, forcées et subies par nécessité de nature : « le corps du Christ, dit sa *Proposition* VIII, n'est pas tombé sous l'action violente des souffrances et de la mort en vertu d'une nécessité de nature, comme c'est le cas pour nos corps [3] » ; « nous souffrons en effet indépendamment de notre volonté tandis que le Christ a souffert volontairement [4]. »

Julien ne se lasse pas d'insister sur l'entière liberté du Christ dans la passion. La souffrance, dit-il, n'avait pas puissance contre le Sauveur [5] ; la mort non plus n'exerçait sur sa personne aucune domination tyrannique [6] ; à la différence de ce qui arrive pour nous, elle ne s'en rendit pas maîtresse [7], ne fût-ce que la durée d'un clin d'œil [8]. C'était d'ailleurs une des lois de l'économie, que le Christ, au lieu d'être dominé ou abaissé en prenant contact avec notre nature, la dominât et l'élevât à lui [9]. Cette loi se vérifia particulièrement dans la passion : si le Christ y fut mis un instant dans une situation inférieure, ce fut pour renverser aussitôt les rôles et reprendre le dessus [10]. Certes, il endura les souffrances et la mort, et à ce titre, il fut *παθητός* et *θνητός*, mais il fut plus fort que la souffrance et il foula la mort aux pieds [11]. Pleinement libre dans la

---

[1] Fragment 34 : *οὐκέτι συγχωρήσει τοῖς πάθεσιν ἑκουσίως.*

[2] Fragment 67 : *εἴ τις λέγει ὅτι φαντασίᾳ ἢ δοκήσει ὑπέμεινεν τὰ πάθη... καὶ οὐχ ἑκουσίως ... · ἀ. ἔ.*

[3] Fragment 49 : (*οὐκ*) *ἐγένετο τὸ σῶμα ὑπὸ τὴν τῶν παθῶν καὶ τοῦ θανάτου βίαν ἀνάγκῃ φυσικῇ κατὰ τὰ ἡμέτερα σώματα.*

[4] Fragment 52 : *αὐτὸς ἑκουσίως ἔπαθεν, ἡμεῖς δὲ ... ἀκουσίως πάσχομεν.*

[5] Fragment 83 : *μηδεμιᾷ τῶν ἡμετέρων ἀλλοιώσεων ἀναχρώσαντος αὐτὸν τοῦ πάθους, οὐ λέγω ὅτι κατ' αὐτὸν ἔσχεν κράτος.* Le texte joue sur le double sens de *πάθος* : puisque la *passion* de la concupiscence n'a pas infecté la conception du Christ, la *souffrance* n'a pas pouvoir sur sa personne.

[6] Fragment 74 : *εἴ τις τολμᾷ λέγειν κεκρατηκέναι ... θάνατον τοῦ σώματος τοῦ κυρίου ἡμῶν ... ἀ. ἔ.*

[7] Fragment 93 : *διὰ τί δ' ἂν ... ἡττήθη καὶ κατεσχέθη ὑπὸ τοῦ θανάτου, κἂν χρόνον τινά ;*

[8] Fragment 106 : *οὐκ ... ἐκρατήθη, κἂν ὀλίγον ὡς ῥιπὴν ὀφθαλμοῦ.*

[9] Fragment 55 : *μὴ κρατούμενος ἢ καταχθείς, ἀλλὰ κρατήσας καὶ ἀναγαγών...*

[10] Fragment 105 : *ὑπαχθεὶς καὶ ἥττημα ὑπομείνας, ἐν θείᾳ δυνάμει ἀνέτρεψεν τὴν τάξιν.*

[11] Fragment 3 : *εἰ δὲ παθητὸν ... ὁμολογοῦμεν ..., ἀλλὰ καὶ τῶν παθῶν κρείττονα · καὶ εἰ θνητόν, ἀλλὰ καταπατήσαντα τὸν θάνατον.*

mort, il avait en son pouvoir de souffrir et de ne pas souffrir [1] ; c'était lui, et non pas la mort, qui avait l'initiative ; les souffrances n'avaient pas déployé leur puissance en sa personne [2], mais c'était lui, au contraire qui, dans la mort même, avait exercé la sienne contre la mort et la souffrance [3]. Julien en voyait un remarquable exemple dans la descente du Sauveur aux enfers et, avec la tradition, il appliquait au Christ les paroles d'Isaïe et de Job : en le voyant, les gardiens du Sheol avaient frémi d'épouvante ; survenant en ces lieux, où la mort exerçait un empire tyrannique sur tous ceux que lui avait livrés le péché d'Adam, le Christ avait parlé en dominateur ; aux captifs de la mort, il avait dit : « sortez ! », et à ceux qui étaient dans les ténèbres, il avait dit : « recevez la lumière ! » ; au lieu d'être lui-même prisonnier du Sheol, il l'avait dépouillé et fait captif [4]. De ces textes scripturaires, Julien concluait que le Christ n'était pas entré à l'intérieur du Sheol et des portes de la mort ; dire qu'il y était entré, affirmait-il, c'était admettre qu'il y avait été détenu (*κάτοχος*) ; or, comment un détenu aurait-il pu tenir le langage d'un libérateur [5] ? Sous ces images, Julien voulait exprimer de façon saisissante la liberté du Christ dans la mort [6].

Chez l'homme ordinaire, les souffrances et la mort sont comparables à des échéances inéluctables ; elles sont un châtiment ; nous sommes des débiteurs (*ὀφειλέται*), tenus (*ἔνοχοι*) à les subir, chacun pour son compte personnel [7]. C'est le troisième thème qu'exploite Julien pour mettre en relief la liberté du Christ dans la passion. Le Christ, dit-il, n'était pas débiteur [8] ; il n'était lui-même tenu à rien [9] ;

---

[1] Fragment 77 : *ἐν τῇ ἐξουσίᾳ ἔχων τὸ παθεῖν καὶ τὸ μὴ παθεῖν, ὅτι κύριος ἦν τοῦ μὴ παθεῖν.*

[2] Fragment 59 : *ἐν αὐτῷ πάσχοντι οὐκ ἦν ἐνεργὰ τὰ πάθη.*

[3] Fragment 141 : *κράτος κατὰ τῶν ἡμετέρων παθῶν ... καὶ κατὰ τοῦ θανάτου ἐδείκνυσεν.*

[4] Fragment 59 (cfr Is., XLIX, 9 et *Job*, XXXVIII, 17) : fragment 115 : *εἰς ᾅδου κατέβη ... καὶ αὐτὸν τὸν ᾅδην ἐσκύλευσε καὶ ᾐχμαλώτισεν.*

[5] Fragments 88, 89, 90. L'auteur des *Chapitres contre les Julianistes* conclut de ces textes que Julien a nié la mort et l'ensevelissement du Christ (*Add.* 12155, 113 *d*).

[6] L'aphthartodocète de Léonce de Byzance recourait au même exemple et employait les mêmes formules : *ἡ ψυχὴ τοῦ κυρίου φύσιν οὐκ εἶχεν εἰς ᾅδου καταλιμπάνεσθαι... ; κρατεῖσθαι οὐ πέφυκε παντάπασι ; τῆς τοῦ ᾅδου κατοχῆς ὑψηλοτέρα καὶ κρείττων ἐτύγχανεν* (PG, XXXVI, 1341, B).

[7] Fragments 143, 84, 117, 66.

[8] Fragment 143 : *αὐτὸς μὴ ὢν ὀφειλέτης.*

[9] Fragment 132 : *οὗτος οὐκ ἔνοχος.*

il n'avait nulle dette ou obligation [1] ; il n'avait nul besoin ni nécessité de souffrir et de mourir pour lui-même ou de se sauver lui-même [2] et s'il souffrit, c'est pour nous. Aussi, les mots ὑπὲρ ἡμῶν se joignent-ils naturellement à ἔπαθεν sous la plume de Julien [3], et le texte de la I *Petri* (IV, 1) : Χριστοῦ παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί est-il pour lui plein de sens, car il y lit la justification scripturaire de ses idées favorites : si le Christ a souffert ὑπὲρ ἡμῶν, ce n'est pas pour lui-même ; dès lors, il n'a pas souffert nécessairement. « Si quelqu'un, dit Julien, entend le mot de Pierre : « le Christ a souffert pour nous dans la chair », il ne peut certes penser que c'est pour lui-même que le Sauveur a souffert ; or, s'il avait été tenu de souffrir et de mourir en vertu d'une nécessité physique, c'est lui-même qu'il aurait cherché à sauver et non pas les autres [4] » ; et ailleurs : « Nous confessons, dit-il, que le Christ est mort volontairement et non pas en vertu d'une nécessité de nature. Pierre le dit en effet : « le Christ a souffert pour nous dans la chair » ; or, celui qui a souffert pour nous n'a certes pas été tenu lui-même [5]. »

Le Sauveur devait cet état privilégié et unique dans les souffrances et la mort à son immunité absolue par rapport au péché. Le Christ, dit Julien, n'était pas débiteur, parce qu'il était sans péché [6], et il rejette la théorie de ses adversaires parce qu'elle revient à dire que le Christ, non pécheur pourtant, a dû quelque chose pour lui-même [7], alors qu'il n'y avait rien en sa personne de ce châtiment qui nous frappe tous en raison du péché [8]. Le Christ, disait-il, n'est pas tombé dans la mort, parce qu'il n'est pas tombé sous le péché [9] ; il niait par là, non pas que le Christ fût réellement mort [10], mais que

---

[1] Fragment 49 : μὴ λεκτέον... τὸ σῶμα... κατά τι ἔνοχον ὀφλημάτων.

[2] Fragment 83 : οὐδαμῶς ὠφείλησε δι' ἑαυτὸν παθεῖν ἑαυτόν τε σώζειν.

[3] Fragments 67, 77, 130 : ἑκουσίως ὑπὲρ ἡμῶν (ἔπαθεν) ; cfr fragments 42, 48, 143.

[4] Fragment 133.

[5] Fragment 132 : ἑκουσίως ἔπαθε... μὴ κατ' ἀνάγκην φύσεως... · Χριστὸς γάρ, ἔφη ὁ Πέτρος, ὑπὲρ ἡμῶν ἔπαθεν σαρκί · ὁ δὲ ὑπὲρ ἡμῶν παθών, οὗτος οὐκ ἔνοχος.

[6] Fragment 143 : αὐτὸς μὴ ὢν ὀφειλέτης ὅτι καὶ ἀναμάρτητος.

[7] Fragment 135 : τὸν οὐχ ἁμαρτωλὸν λέγεις ὑπὲρ ἑαυτοῦ ὀφείλοντα.

[8] Fragment 116 : οὐδὲ γὰρ δυνατόν, ἀνθρωπίνης σαρκὸς ἰδίας γενομένης τοῦ θεοῦ, αὐτῷ ἐπιγενέσθαι τι τῶν ἐν τάξει τιμωρίας αὐτῇ ἐπεισελθόντων διὰ τὴν ἁμαρτίαν.

[9] Fragment 103 : οὐ γὰρ ὑπέπεσεν τῷ θανάτῳ ἐπεὶ οὐδὲ τῇ ἁμαρτίᾳ.

[10] C'est pour nier la résurrection, écrit, l'auteur des *Chapitres contre les*

la mort eût exercé sur lui son empire. S'il prétendait que les souffrances n'étaient pas actives dans le Christ [1], c'est parce que le péché non plus n'était pas actif en lui. L'aiguillon de la mort, dit il en citant la parole de l'Apôtre, c'est le péché, et si cet aiguillon ne pique pas, ce n'est pas la mort qui est active, bien qu'il puisse sembler que c'est elle qui agit [2]. Encore une fois, ces énoncés ne signifient pas que les souffrances du Christ n'étaient pas réelles [3], mais seulement que, dénuées de tout pouvoir d'initiative tyrannique sur sa personne, elles ne pouvaient exercer en lui leur action que dépendamment de sa libre volonté. Celui qui jugeait les choses du dehors n'apercevait pas ce qui faisait de la mort du Christ un phénomène unique ; ignorant du mystère, il pouvait juger que le Christ était un *θνητός* ordinaire, sans pouvoir sur sa mort et dominé par elle. En effet, pour le Sauveur comme pour un autre homme, la mort n'était rien d'autre que la séparation de l'âme et du corps ; pourtant, une différence profonde séparait son mode d'action dans l'un et l'autre cas ; sur le commun des hommes, la mort avait puissance, parce qu'elle trouvait en eux le péché, tandis que sur le Christ, son pouvoir était vain, parce que son aiguillon, le péché, n'existait pas dans la personne sainte du Sauveur [4].

Cet état de parfaite liberté et indépendance dans les souffrances et la mort est celui de l'*ἄφθαρτος* ; c'est la condition de celui qui est *παθητός* et *θνητός*, mais non pas à la manière d'un *φθαρτός*. Gardons-nous de dire, écrit Julien, que le corps du Seigneur fut *παθητόν* et *θνητόν* en vertu d'une nécessité et dès lors *φθαρτόν*, et tenu par les nécessités physiques ; confessons, au contraire, qu'il a souffert et est mort volontairement [5]. Si l'on ne peut dire qu'une mort destructrice

Julianistes (*Add.* 12155, 123 *a*), que Julien a dit que le Christ n'était pas « tombé sous la mort ».

[1] Fragment 59 : *ἐν αὐτῷ πάσχοντι οὐκ ἦν ἐνεργὰ τὰ πάθη.*

[2] Fragment 37 : *τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία... ἣ ἐὰν μὴ κεντῇ, οὐκ ἐνεργεῖ ὁ θάνατος, κἂν νομίζηται ἐνεργεῖν* (cfr I *Cor.*, XV, 56).

[3] Commentant le fragment 37 dans l'*Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 63 *a* et suiv.), Sévère assimile Julien aux phantasiastes ; les *Chapitres contre les Julianistes* ont suivi son exemple (*Add.* 12155, 113 *c*).

[4] Fragment 108 : *ὁ γὰρ θάνατος οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν εἰ μὴ τῆς ψυχῆς ἀποχώρησις ἀπὸ τοῦ σώματος. Δυνατὸν δὲ κρατηθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα · τὸν δ' ἀναμάρτητον, μὴ ἐνεργοῦντος ἐν αὐτῷ τοῦ κέντρου τοῦ θανάτου, ὑπ' αὐτοῦ κρατηθῆναι οὐ δυνατόν, κἂν μικρόν τι.*

[5] Fragment 45 : *μὴ λέγειν τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν παθητὸν καὶ θνητὸν ὡς ἐξ ἀνάγκης καὶ κατὰ τοῦτο φθαρτόν, καὶ τῶν ἀναγκῶν φυσικῶν*

s'est rendue maîtresse du corps du Seigneur, c'est que ce serait là le supposer soumis à la φθορά, aux souffrances et à la mort sous l'empire d'une nécessité [1]. Julien voulait bien admettre que le Christ avait été παθητός, mais non qu'il eût été φθαρτός [2], et il en fournissait déjà la raison dans sa deuxième lettre à Sévère : παθητός et θνητός, le Christ l'avait été d'une manière absolument unique parce que, dans les souffrances et la mort, il avait dominé la mort [3]. Par ailleurs semblables aux nôtres, les souffrances et la mort du Christ n'avaient aucun caractère de φθορά [4], parce qu'elles étaient volontaires et spontanées, et que les souffrances ne s'appellent pas φθορά lorsqu'elles ne dominent pas celui qui les supporte de sa pleine volonté [5] ; le Christ, disait-il encore, a participé aux souffrances naturelles et volontaires, que certains nomment φθορά [6]. Aussi s'opposait-il à ce qu'on appelât les souffrances du Christ corruptrices ou destructrices [7] ; il a goûté la mort, disait-il, mais non pas la mort corruptrice [8]. Julien l'admettait : le Christ avait semblé φθαρτός dans la mesure où il avait paru soumis à la puissance de la mort [9], mais sa résurrection, disait-il, avait bien montré qu'il était un παθητός et θνητός d'un genre tout particulier, c'est-à-dire, un ἄφθαρτος [10].

Ces remarques éclairent une phrase du *Tome* qui pourrait servir à résumer les rapports que Julien établissait entre l'ἀφθαρσία et

---

ἔνοχον, ἀλλ' ὁμολογητέον ὅτι ἑκουσίως ὡς ἀληθῶς ὑπέμεινεν πάθη σωτήρια ὑπὲρ ἡμῶν καὶ θάνατον ζωοποιόν.

[1] Fragment 74 : εἴ τις τολμᾷ λέγειν κεκρατηκέναι ὀλέθριον θάνατον τοῦ σώματος τοῦ κυρίου ἡμῶν ὡς τῆς φθορᾶς ἐνόχου ἐξ ἀνάγκης, καὶ τῶν πάθων καὶ τοῦ θανάτου, ἀ. ἔ.

[2] Fragment 27 : παθητὸν μὲν λέγω, φθαρτὸν δὲ οὐκ ἀνέχομαι λέγειν...

[3] Fragment 3.

[4] Fragment 126 : οὔτε γὰρ παθῶν ἐφθάρη ... ; fragment 7 : μηδεμιᾶς φθορᾶς ἡττημένον ... ἐν θανάτῳ.

[5] Fragment 18 : τὰ πάθη οὐ λέγεται φθορά, ... ὅταν μάλιστα μὴ κράτῃ ... τοῦ βουλομένου παθεῖν.

[6] Fragment 54 : ἐκοινώνησε γὰρ ἡμῖν τῶν πάθων τῶν ἑκουσίων καὶ φυσικῶν ἅπερ τινὲς φθορὰν προσαγορεύουσιν.

[7] Cfr fragments 73, 74 : ὀλέθριος, φθοροποιός.

[8] Fragment 119 : ἐγεύσατο τοῦ θανάτου... οὐ δὲ τοῦ φθοροποιοῦ.

[9] Fragment 6 : ἐνομίζετο μόνον πρὸ τῆς ἀναστάσεως φθαρτόν ; fragment 91 : ἐν τοῖς φθαρτοῖς ἐνομίσθη.

[10] Fragment 11 : καὶ γὰρ ἐφ' ᾧ διακρίνονται ὅτι διὰ τῆς ἀνὰ μέσον προσλήψεως τῶν τῆς ἡμετέρας ἀσθενείας οὐκ ἦν ἄφθαρτος ὁ τὰ πάθη παραδεξάμενος, διὰ τοῦ τέλους ἐδηλώθη.

les souffrances du Christ. Aux adversaires qui lui opposaient que le Christ, en se faisant homme, avait dû prendre, avec le corps, toutes les infirmités du corps, la corruption, en un mot, Julien répondait qu'il était plus juste de dire que, tout en gardant à la nature en sa chair ce dont elle souffre en nous comme d'une maladie, le Sauveur avait néanmoins montré en lui une nature à l'état sain et non mélangée de corruption [1]. Ces infirmités de notre nature sont les souffrances et la mort avec leur long cortège de misères ; le Christ les a prises toutes, mais en pleine volonté et indépendance [2] ; aussi ne revêtent-elles pas en lui un caractère de *φθορά*. Le Sauveur voulut passer par nos épreuves, mais leur aspect moral fut autre en lui et en nous : ce qui est *φθαρτόν* en nous, était en lui *ἄφθαρτον* [3] ; ce qui en nous est *θνητόν* était, en lui, *ἀθάνατον* [4] ; et la raison en est obvie : ce qui, en nous, est dans le péché, était, en lui, complètement soustrait au péché [5].

C'est cette *ἀφθαρσία* du corps du Christ dans les souffrances et la mort que Julien qualifiait d'*ἀπάθεια* et d'*ἀθανασία*. « Ne disons pas, écrit-il, que le corps de Notre-Seigneur était *παθητόν* et *θνητόν* en vertu d'une nécessité, et dès lors *φθαρτόν*, et soumis aux nécessités de la nature, mais confessons qu'il a souffert volontairement et vraiment pour nous les souffrances rédemptrices et la mort vivifiante, sans se dépouiller de sa propre *ἀπάθεια* et *ἀθανασία*, mais, au contraire, pour nous en gratifier [6]. » Le corps a souffert et est mort : à ce titre, il est dit *παθητόν* et *θνητόν* ; mais il n'a pas souffert nécessairement et comme un corps *φθαρτόν* : à ce titre, il est dit avoir sans cesse conservé l'*ἀπάθεια* et l'*ἀθανασία* [7]. « Dire que le Christ a

---

[1] Fragment 29 : *ἀληθέστερόν ἐστι τὸ λέγειν ὅτι φυλάσσων τῇ φύσει ἐν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ ἃ διὰ τὸ ἄλογον νενόσηκεν ἐν ἡμῖν, ὑγιᾶ ἀπέδειξεν ἐν αὐτῷ τὴν φύσιν ἄμικτον φθορᾷ.*

[2] Fragment 4 : *ὁ τὰ πάθη ἡμῶν λαβὼν καὶ τὰς νόσους ἡμῶν βαστάσας* (cfr MATTH., VIII, 17) *ἑκουσίως καὶ οὐκ ἀνάγκῃ φύσεως.*

[3] Fragment 55 : *τὸ ἐν ἡμῖν φθαρτόν, ἐν τῷ λόγῳ ἄφθαρτον* ; fragment 126 : *ἐφάνη γὰρ ἄφθαρτος ἐν οἷς οἱ ἄνθρωποι φθείρονται.*

[4] Fragment 55 : *τὸ ἐν ἡμῖν θνητόν, ἐν τῷ λόγῳ ἀθάνατον.*

[5] *Ibid.* : *τὸ ἐν ἡμῖν ἐν ἁμαρτίᾳ, ἐν τῷ λόγῳ ἀναμάρτητον.*

[6] Fragment 45 : *μὴ λεκτέον τὸ σῶμα... παθητὸν καὶ θνητὸν ὡς ἐξ ἀνάγκης καὶ κατὰ τοῦτο φθαρτόν..., ἀλλ' ὁμολογητέον ὅτι ἑκουσίως... ὑπέμεινεν πάθη... καὶ θάνατον..., μὴ ἀποστᾶσαν ἐν τούτοις τὴν ἰδίαν ἀπάθειαν καὶ ἀθανασίαν...*

[7] Voyez aussi le fragment 55 : *τὸ ἐν ἡμῖν φθαρτόν, ἐν τῷ λόγῳ ἄφθαρτον· καὶ τὸ ἐν ἡμῖν θνητόν, ἐν τῷ λόγῳ ἀθάνατον.*

souffert comme un παθητός, déclare encore Julien, ce serait signifier qu'il a été soumis aux souffrances en vertu d'une nécessité de nature et sans que sa volonté y ait eu part [1] » ; dès lors, dire qu'il a souffert comme un ἀπαθής, ou ἀπαθῶς [2] signifiera qu'il a souffert spontanément. Il n'y avait donc pas de contradiction à parler, comme le faisait Julien, de « l'ἀπάθεια du corps du Christ dans les souffrances », et de l'ἀπάθεια et de l'ἀθανασία dont ce corps jouissait avant la mort et la résurrection [3] ; ce n'était que l'expression de la prérogative d'ἀφθαρσία dont l'humanité du Christ avait été dotée dès le premier instant de son existence.

Le Christ, disait Julien, était παθητός et θνητός, — il éprouvait réellement les souffrances et la mort, — mais il ne souffrait pas à la manière d'un παθητός (ordinaire) et il ne mourut pas à la façon d'un θνητός (ordinaire), c'est-à-dire, d'un φθαρτός. Pour exprimer cette condition unique faite au Christ dans les souffrances, Julien parla du Sauveur ἀπαθῶς παθητός [4], ou, en un seul mot, ἀ-παθής (c'est-à-dire, non-παθητός) dans les souffrances et ἀ-θάνατος (c'est-à-dire, non-θνητός) dans la mort [5] ; la négation que ces termes incluent porte, on le voit, non sur le fait des souffrances et de la mort, mais sur la façon de les éprouver qui est celle du φθαρτός. Ἀπαθής comme Dieu, le Verbe incarné, disait Julien, se trouvait être aussi ἀπαθής comme homme [6] ; il disait même que Dieu, fait homme pour souffrir, « *resta* ἀπαθής, même comme homme [7] ». On ne se trompera pas sur le sens de ces manières de parler, car elles ne sont qu'un oxymoron. C'est en effet le terme seul qui *reste*, et non pas sa première acception, quand elles passent de la considération du Christ comme Dieu à celle du Christ comme homme, car les deux membres de phrase prennent le terme ἀπαθής dans des sens différents. En effet, Julien distinguait l'ἀπάθεια qui convient au Christ comme Dieu de celle qu'il lui attribuait selon son humanité ; la première est l'impassibilité des substances simples ; la seconde est la parfaite liberté dans les

---

[1] Fragment 120 : τὸ γὰρ εἰπεῖν ὅτι ὡς παθητὸς ἔπαθε σημαίνει αὐτὸν κατ' ἀνάγκην φυσικὴν ἡττηθῆναι τῶν πάθων καὶ παρὰ τὴν θέλησιν αὐτοῦ.

[2] Fragment 130 : παθητὸς γέγονεν ἀπαθῶς.

[3] Fragments 57, 121.

[4] Fragment 130.

[5] Fragment 69.

[6] Fragment 130 : θεὸς ἄρα σαρκωθεὶς ἔπαθεν, ἀπαθὴς ὢν καθ' ἑαυτόν τε καὶ κατὰ σάρκα.

[7] Fragment 131 : ὁ Θεὸς... ἐν τοῖς πάθεσιν ἔμεινεν ἀπαθής, καὶ κατὰ σάρκα.

souffrances et la mort en celui qui a souffert et est mort autrement que les hommes ordinaires, les *φθαρτοί*, les *παθητοί* et *θνητοί*, les « mortels ». C'est dans un sens analogue, on s'en souvient, que Julien parlait du « corps *ἄφθαρτον* du Dieu *ἄφθαρτος* ».

Tel est donc, d'après nous, la signification de ces formules tant combattues. Ce n'est pas un mortel qui mourut sur la croix, disait Julien : *ἀθάνατος ἀπέθανεν* ; cet énoncé était vrai en un double sens, prétendait-il : celui qui mourait était immortel comme Dieu, et, comme homme, il ne mourait pas comme meurt un simple mortel, c'est-à-dire, en châtiment du péché : *ἀθάνατος καθ' ἑαυτόν τε καὶ κατὰ σάρκα*. Il fut facile aux polémistes de s'armer de ces formules pour accuser Julien de nier la réalité de la passion du Christ et de ressusciter les erreurs des Docètes et des Manichéens ; dans les ouvrages de Sévère, notamment, il ne manque pas de périodes émues inspirées par ce thème. En réalité, Julien entendait caractériser par des formules qu'il voulait typiques une condition spéciale du Christ dans les souffrances, liée intimement, pour lui, comme nous le verrons, à l'efficacité rédemptrice de la passion du Sauveur.

III

Julien n'aimait pas à appliquer le mot *φυσικός* à la condition du Verbe incarné ; il disait, par exemple, que le Sauveur n'était pas né *νόμῳ φύσεως*, et que l'union avait placé la chair du Verbe au dessus des lois naturelles [1]. Il manifeste la même réserve en parlant des souffrances du Christ. S'il dit que le Sauveur a participé aux souffrances « naturelles », il prend soin de corriger le mot en le faisant précéder de « volontaires » [2] ; et encore, le terme *φυσικά* semble être repris ici à l'adversaire. La soif que le Christ éprouva sur la croix ne peut, d'après lui, être appelée « propre et naturelle au corps du Seigneur [3] » ; en outre, il déclare à deux reprises que le Christ n'était pas *φυσικῶς θνητός* [4]. La qualification qui lui paraît la plus convenable pour désigner les souffrances du Christ est celle de « souffrances volontaires (*πάθη ἑκούσια*) [5] ». En résumé, Julien les appelle, d'une part, « volontaires » et, de l'autre, « naturelles » ou

---

[1] Fragments 85, 100 (citations) ; 64.

[2] Fragment 54 : *κοινωνοῦντα... τῶν παθῶν τῶν ἑκουσίων καὶ φυσικῶν*.

[3] Fragment 140 : *οὐ γὰρ φυσικόν τε καὶ ἴδιον τοῦ κυριακοῦ σώματος τὸ δίψην* ; cfr fragment 75.

[4] Fragments 82, 137.

[5] Fragments 34, 42, 45, 52, 54, 67, 69, 77, 130, 132.

« non naturelles », suivant un sens que nous avons maintenant à reconnaître.

Des textes de Julien, Sévère retient ceci : les souffrances du Christ étaient volontaires et non naturelles. Il y oppose, lui, des souffrances volontaires et naturelles. Le plus souvent, surtout dans ses derniers écrits contre Julien, Sévère a tôt fait de juger la terminologie de son adversaire. Les souffrances volontaires et non naturelles, dit-il, ne sont pas de véritables souffrances, et si Julien soutient le contraire, c'est pour dissimuler sa *phantasia* manichéenne. Au reste, ces souffrances volontaires et non naturelles sont les souffrances d'un corps impassible ; or, pareil corps ne souffre pas, parce qu'il est incapable de souffrir. Bornons-nous à citer deux textes de l'*Adversus Apologiam Iuliani* qui illustrent cette argumentation. L'incarnation, dit Sévère, n'est pour Julien qu'une pure apparence, puisqu'il refuse d'admettre que le Verbe « a supporté dans la chair ce qui appartient naturellement à la chair », en avançant comme motif que « supporter naturellement ce qui appartient à la chair suppose une passion nécessaire (ܩܛܝܪܐ) et non volontaire [1] ». Aussi, dit ailleurs le patriarche, Julien affirme que le Dieu incarné a souffert volontairement pour nous, mais jamais et dans aucun de ses écrits, il ne dit que c'est « dans un corps naturellement apte à souffrir (ܒܦܓܪܐ ܕܟܝܢܐܝܬ ܚܫܘܫܐ) qu'il a subi la passion [2] ».

Dans quelques autres textes, Sévère adopte une procédé de réfutation moins sommaire : il ne faut pas, dit-il, mettre sur le même pied la conception, la naissance virginale, les miracles et la résurrection, d'une part, et de l'autre, les souffrances ; les premiers sont des prodiges, des miracles qui dépassent la nature, tandis que les secondes se sont passées naturellement. Les souffrances « non naturelles » dont parle Julien ne peuvent être, — si souffrances il y a, — que produites d'une façon miraculeuse. « Donc, dit-il par exemple dans la *Critique*, la mort se passa naturellement dans le corps, vu qu'il était naturellement capable d'être corrompu, mais le fait d'entrer portes fermées fut un miracle (ܐܬܐ) ; or, un miracle se passe d'une façon surnaturelle (ܠܥܠ ܡܢ ܟܝܢܐ : *ὑπὲρ φύσιν*) et ineffable (*ὑπὲρ λόγον*). Mais ce n'est pas à cause des miracles glorieux et surnaturels que nous nierons follement que les souffrances volontaires de la rédemption se sont passées suivant la loi de la nature humaine

---

[1] *Add.* 12158, 68 *d*.

[2] *Add.* 12158, 68 *b*. Ailleurs (*Troisième lettre à Julien* : *Vat.* 140, 15 *d*), Sévère fait grief à Julien d'appeler à la fois le corps du Christ « impassible » et « naturellement apte à souffrir (ܟܝܢܐܝܬ ܚܫܘܫܐ) ».

(ܢܡܘܣܐ ܕܟܝܢܐ ܐܢܫܝܐ : νόμῳ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως)[1]. » Et ailleurs, dans le *Contra Additiones* : « Autre chose sont, dit-il, les miracles qui dépassent la nature, qui apparaissent glorieux et opérés en vue de la confirmation de la vérité, — parmi lesquels on distingue au premier rang la résurrection, — et autre chose sont les souffrances, naturelles celles-ci, et par là véritables[2]. En effet, c'est dans nos souffrances et dans notre mort que le Verbe incarné a voulu vaincre la mort par la résurrection. Car le Dieu tout-puissant peut à son gré opérer aussi des choses surnaturelles (ܒܕܝܠܝܬܐ ܕܠܥܠ ܡܢ ܟܝܢܐ), mais c'est naturellement (ܟܝܢܐܝܬ : κατὰ φύσιν) qu'il a voulu souffrir selon sa sagesse, et ressusciter surnaturellement (ܠܥܠ ܡܢ ܟܝܢܐ : ὑπὲρ φύσιν) selon sa puissance divine, de même aussi que s'étaient passés surnaturellement l'opération et le prodige divin de la naissance virginale[3]. » Ailleurs enfin, le patriarche reproche à Julien d'avoir assimilé explicitement les souffrances du Christ à ses miracles. « Il est tout à fait hors de propos, écrit-il, d'alléguer les miracles et de dire que, de même que notre Sauveur a marché sur la mer et a multiplié les cinq pains au point d'en rassasier cinq mille hommes, sans compter les enfants et les femmes, et de montrer encore cinq corbeilles remplies des restes, et de même qu'il entra dans la maison portes closes et se tint au milieu des disciples rassemblés, ainsi il faut dire que, dans le corps passible de Notre-Seigneur, même au milieu des souffrances, lorsqu'il souffrait volontairement pour les autres, on trouva constamment en lui l'incorruptibilité, c'est-à-dire, l'impassibilité et l'immortalité. Les Pères, en effet, ... nous ont enseigné à penser et à dire les prodiges divins et non pas humains, et que les souffrances se passaient suivant la loi de la nature (ܢܡܘܣܐ ܟܝܢܝܐ : νόμῳ φυσικῷ) par la volonté du Verbe, tandis que les prodiges avaient lieu d'une manière qui dépassait les lois de la nature (ܠܥܠ ܡܢ ܢܡܘܣܐ ܕܟܝܢܐ : ὑπὲρ τοὺς τῆς φύσεως νόμους)[4]. » Il donne ensuite en exemple la résurrection du Christ.

Les griefs que Sévère élève contre la façon dont Julien conçoit le mode des souffrances du Christ se ramènent donc aux suivants :

---

[1] *Vat.* 140, 51 *c-d* ; cfr *Troisième Lettre à Julien* (*Vat.* 140, 11 *b*).

[2] ܐܚܪܢܐ ܓܝܪ ܗܘ ܡܠܬܐ ܕܬܕܡܪܬܐ ܕܠܥܠ ܡܢ ܟܝܢܐ ... ܘܐܚܪܢܐ ܗܘ ܡܠܬܐ ܕܚܫܐ ܟܝܢܝܐ ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܫܪܝܪܐ : ἄλλος γὰρ ὁ τῶν θαυμάτων λόγος τῶν ὑπὲρ φύσιν ... καὶ ἄλλος ὁ τῶν παθῶν λόγος τῶν φυσικῶν καὶ διὰ τοῦτο ἀληθῶν.

[3] *Vat.* 140, 95 *c*.

[4] *Critique* (*Vat.* 140, 48 *d-e*).

premièrement, les souffrances volontaires et non naturelles ne sont pas véritables ; deuxièmement, pareilles souffrances eussent fait de la vie du Christ un miracle permanent. Après ce que nous avons dit sur l'enseignement de Julien touchant la réalité des souffrances du Christ, le premier grief ne nous retiendra pas ; qu'il suffise de noter que Sévère le formule en dépendance de la conception qu'il se fait d'un corps *ἄφθαρτον*. Le second, moins excessif, mérite davantage examen.

Pour le patriarche, des souffrances naturelles (*πάθη φυσικά*), ou qui se passent *κατὰ φύσιν* ou suivant l'ordre de la nature, sont des souffrances qui sont le résultat et l'aboutissement d'un processus physiologique naturel ou physique. Il s'en explique dans un passage de la *Critique* consacré précisément à mettre en relief, contre Julien, le caractère naturel et volontaire tout ensemble des souffrances du Christ. Il prend occasion d'un extrait d'une homélie de saint Basile, où le docteur expose que le Christ a supporté et admis en lui la faim, la soif, la fatigue et les larmes comme des accidents naturels (*συμπτώματα φυσικά*) et découlant de la nature même de sa chair (*ἐκ φύσεως ἐπακολουθοῦντα*), la faim et la soif après épuisement de la nourriture solide ou liquide emmagasinée dans le corps, la fatigue, à cause de la surtension des muscles et des nerfs occasionnée par la marche[1]. Sévère commente le passage en ces termes[2] : « O sagesse admirable et véritable du docteur, ou plutôt, ô opération divine de l'Esprit qui l'a fait parler de la sorte ! Il a résumé toute (*la doctrine*) sans s'écarter en rien de l'exactitude. Premièrement, il a dit que c'était le Seigneur qui avait eu faim, ne divisant pas en deux le Verbe incarné. Deuxièmement, il a montré par des termes nombreux et significatifs la volonté (*manifestée*) dans les souffrances, en disant clairement qu'il supporta la faim, qu'il accepta la soif, qu'il consentit aux larmes. Troisièmement, il a confessé le caractère naturel et véritable des souffrances du corps en les appelant accidents naturels de la chair, et il a attribué à chacune de ces souffrances une cause naturelle qui la produit naturellement (ܠܟܠ ܚܕ ܡܢ ܚ̈ܫܐ ܥ̈ܠܬܐ ܟܝ̈ܢܝܬܐ ܕܡܥܒܕܐ ܠܗ ܟܝܢܐܝܬ) ; pour la faim, c'est la digestion de la nourriture ; pour la soif, c'est le manque d'humidité ; pour la fatigue résultant de la marche, c'est la distension des nerfs ; pour les larmes, c'est la vapeur provenant de la tristesse (*et qui se*

---

[1] *De gratiarum actione* (PG, XXXI, 228, D) : *ὡς οὖν κατεδέξατο ... σύμπτωμα συγχωρῶν*.

[2] *Critique* (*Vat.* 140, 44 *e*).

résout) en une humidité qui est déversée et qui sort par les canaux des yeux [1]. » Dès lors, le patriarche appellera souffrances non naturelles des souffrances qui se seraient produites dans le Christ à l'intervention de la seule volonté de celui-ci, sans être précédées et amenées par les antécédents physiques qui suffisent, mais qui sont requis, pour en déterminer en nous la production ; en ce sens, des souffrances non naturelles seraient vraiment miraculeuses.

Cette interprétation, qui fait des souffrances « non naturelles et volontaires » admises par Julien des souffrances produites miraculeusement, est bien dans la ligne de celle que Sévère a donnée de la doctrine de l'*ἀφθαρσία* du corps du Christ. Si le corps du Sauveur a été transformé par l'union en un corps spiritualisé et glorifié, pourvu de propriétés telles que, de lui-même, il soit radicalement incapable de souffrir, seules sont possibles en lui des souffrances produites miraculeusement par la volonté toute puissante du Christ. Mais comme on ne voit pas bien la possibilité absolue de souffrances dans un corps qui en a été rendu naturellement incapable, il est naturel de dire que pareilles souffrances sont impossibles. Ainsi se rejoignent les deux griefs que Sévère formule contre la terminologie de Julien : des souffrances non naturelles sont des souffrances miraculeusement produites ; celles-ci, à leur tour, sont impossibles à concevoir ; admettant des souffrances de pure apparence, Julien aboutit au docétisme.

Ces déductions de Sévère pouvaient tout au plus servir les intérêts de sa polémique. On se souvient que Julien, en se plaçant à des points de vue divers, appelle la *φθορά* naturelle et non naturelle. Il l'appelle naturelle, en considérant qu'elle est le sort de la nature humaine dans son état actuel ; il la déclare non naturelle en se reportant à l'état qui, de fait, était la condition d'Adam avant la chute, mais en laissant entière, — le point est important, — la question de l'aptitude naturelle que possède tout corps humain à se dissoudre en ses composants. C'est pour des motifs analogues qu'il appelle les souffrances du Christ tantôt naturelles et tantôt non naturelles. Quand il les dit non naturelles, il veut mettre en relief une prérogative qui les distingue, et du tout au tout, de celles qui sont le lot de la nature humaine commune, à savoir

1. [illegible] : (?) τοῖς δὲ δακρύοις, ὅταν ἐν τῇ λύπῃ ἐκθλιβομένου δὲ τοῦ ὑγροῦ ἐγχωρίου καὶ ἀθροιζομένου κατὰ τοὺς τῶν ὀφθαλμῶν πόρους (cfr PG, XXXI, 229, A).

leur parfaite spontanéité ; mais il laisse entière, en ce faisant, la question de leurs antécédents physiques, car, sous ce rapport, les souffrances du Christ ne diffèrent pas des nôtres et c'est pour ce motif qu'il consent à les appeler naturelles. Placé dans les conditions qui déterminent en nous la faim, la soif et la fatigue, le Christ, d'après Julien, éprouvait la faim, la soif et la fatigue : souffrances *naturelles* ; mais ce que nous souffrons *ἀκουσίως*, le Christ le souffrait *ἑκουσίως* ; à ce titre, l'évêque parlait de souffrances *non naturelles*.

Cette interprétation des formules de l'évêque d'Halicarnasse nous est fournie par les textes que nous rassemblions tantôt. Julien lui-même y déclare pourquoi, et dès lors en quel sens, il ne veut pas attribuer au Christ des souffrances naturelles. Parler de souffrances naturelles, dit-il, c'est soumettre le Christ à des souffrances nécessaires, subies par nécessité de nature [1]. Dire que le Christ est *φυσικῶς θνητός*, c'est lui accorder le péché [2], c'est-à-dire le soumettre, comme nous, au péché de nature et à son châtiment obligé ; c'est dire que les souffrances de la passion ont eu lieu, non pas dans le Verbe incarné, mais dans un homme qui n'était qu'un homme [3], un *κοινὸς ἄνθρωπος* soumis à la loi du péché. Et s'il refuse de dire que la soif était naturelle au corps du Christ sur la croix, c'est encore une fois, il le déclare en propres termes, pour marquer que le Christ ne ressortissait pas au genre humain tombé sous le péché [4]. On le voit, la question des antécédents physiques des souffrances n'est pas en jeu ; dès lors, il faut admettre que, lorsque Julien qualifie les souffrances du Christ de *πάθη ἑκούσια καὶ φυσικά*, il veut marquer que rien ne les distinguait des nôtres hormis leur pleine spontanéité.

Il faut se souvenir en outre, que l'union, d'après Julien, n'a rien changé aux propriétés physiques du corps humain et consubstantiel au nôtre que le Verbe s'est formé dans le sein de la Vierge. Dès lors, rien n'obligeait l'évêque à admettre que les souffrances réelles de ce corps y étaient produites, non par les causes naturelles et les antécédents physiques qui en déterminent la présence en nous, mais

[1] Fragment 136 : *ὁ φυσικὰ λέγων, τοῖς ἀναγκαίοις ὑποτάσσει τὸν λόγον.*

[2] Fragment 82 : *εἰ δὲ φυσικῶς θνητὸς ὁ κύριος, κατὰ τὸ ῥητόν σου ... λοιπὸν ἀπόδος αὐτῷ καὶ τὴν ἁμαρτίαν.*

[3] Fragment 137 : *παρ' ἀνθρώπῳ πάρεστι τὰ πάθη καὶ οὐ παρὰ τῷ θεῷ, ἐὰν λέγωμεν αὐτὸν φυσικῶς πεπονθέναι σαρκί.*

[4] Fragment 78 : *οὐ γὰρ ἴδιον καὶ φυσικὸν τοῦ κυριακοῦ σώματος μὴ πεσόντος ὑπὸ τὴν παράβασιν ἢ ὑπὸ τὴν ἀπ' αὐτῆς φθοράν.*

grâce à on ne sait quelle opération miraculeuse; Sévère ne peut prétendre le contraire qu'à la faveur d'une interprétation abusive de la doctrine de l'ἀφθαρσία. De plus, Julien reconnaissait que le Christ avait semblé φθαρτός, et que la mort et les souffrances avaient paru exercer sur lui aussi leur empire tyrannique [1]. C'est un nouveau motif de ne pas douter qu'il accordait au Christ une humanité différente de la nôtre ; si le Sauveur avait pu paraître φθαρτός, ou, ce qui est l'exact équivalent du terme, φυσικῶς παθητὸς καὶ θνητός, c'est que, en lui comme en nous, sauf la pleine liberté qu'il était seul à posséder, le régime des souffrances dépendait des causes naturelles.

Dans la pensée de l'évêque d'Halicarnasse, l'absolue autonomie du Christ dans la passion n'était pas sans rapport, il est vrai, avec les miracles qu'il avait accomplis. Encore est-il pourtant que Julien n'assimilait pas souffrances et miracles quant à leurs causes prochaines, comme Sévère se plaît à le dire [2] ; il se bornait à dire que certains prodiges de l'Ancien Testament ou certains miracles racontés dans l'Évangile étaient le type de la situation unique faite au Christ dans les souffrances, et que les miracles du Sauveur avaient comme principe dernier la puissance divine dont sa liberté dans les souffrances avait été, elle aussi et comme eux, une manifestation. Il soupçonnait, par exemple, de ne pas croire au prodige du buisson ardent quiconque n'admettait pas la parfaite ἀφθαρσία du Christ dans les souffrances [3] : de même que le buisson subissait l'action du feu sans en éprouver l'effet habituel, la destruction, ainsi le Christ supportait les souffrances sans qu'elles pussent être ce qu'elles sont régulièrement en nous, une φθορά [4] ; le feu faisait rage dans le buisson sans s'en rendre maître, telles les souffrances dans le Christ. De même, disait Julien, la multiplication des pains manifestait la puissance qui expliquait l'ἀπάθεια du Christ dans la passion [5]. Un autre fragment présente la fraction et la manducation des cinq pains comme le type des souffrances et de la mort du Christ, mais sans préciser en quoi elles en étaient le type [6]. Le

[1] Voir plus haut, p. 147.

[2] *Critique* (*Vat.* 140, 48 *d-e*), texte cité page 196. Sévère y fait allusion aux fragments 57, 145 et 16.

[3] Fragment 16 ; cfr *Exod.*, III, 2.

[4] Fragment 126 : *οὔτε γὰρ πάθων ἐφθάρη... [illegible] γὰρ καὶ ἄκαυστος [illegible] οἱ [illegible] φλέγονται.*

[5] Fragment 57 : *σημαίνει γὰρ ἡ τῶν ἄρτων πολυπλασίασις... τὴν δύναμιν τῆς ἀπαθείας ἐν τοῖς πάθεσι τοῦ κυριακοῦ σώματος.*

[6] Fragment 145 : *ἔπασχον γὰρ κλώμενοι, καὶ ἐσθιόμενοι τὸν θάνατον ἐμιμοῦντο.*

caractère physique des causes des souffrances du Christ n'est pas même mis en jeu. Miracles et souffrances sont également ὑπὲρ φύσιν, mais dans des sens différents. Appliquée aux miracles, l'expression indique la production d'un effet disproportionné aux causes naturelles ; appliquée aux souffrances, elle marque que celles-ci ne se sont pas passées avec le caractère de sujétion qu'elles revêtent en nous, qui vivons sous le régime de la nature corrompue.

Sévère disparu, les polémistes qui continuèrent la lutte contre le julianisme abandonnèrent généralement le thème des souffrances miraculeuses pour développer celui des souffrances de pure apparence. Les auteurs modernes, au contraire, qui avaient reconnu que Julien ne niait pas la réalité de la passion du Christ, revinrent au concept de souffrances produites par miracle, pour expliquer les altérations physiques d'un corps incorruptible ou glorifié. I. Gieseler, par exemple, crut que Julien avait admis des souffrances se passant κατὰ χάριν dans un corps dont les propriétés essentielles avaient été transformées par l'union [1]. A. Harnack a repris les conclusions de cet auteur : les Julianistes, dit-il, voyaient dans toutes les affections et passions du Christ, non pas tant les suites naturelles, quoique volontaires, d'une constitution humaine, que l'acceptation d'un état κατὰ χάριν sans connexion nécessaire avec la φύσις divino-humaine du Rédempteur [2]. Pour R. Seeberg, les souffrances du Christ admises par Julien ne pouvaient être que des miracles, vu qu'elles se passaient dans un corps impassible [3]. Enfin, M. Jugie résume comme suit la thèse de Julien sur le point qui nous occupe : « Par nature, par état permanent, le corps du Verbe incarné était impassible avant la résurrection, tout comme il le fut après ; mais par un miracle fréquemment renouvelé pendant sa vie mortelle, Jésus-Christ a dérogé aux lois qui régissaient sa chair impassible, et l'a soumise très librement aux infirmités qui n'ont rien de répréhensible [4]. » Un peu plus loin, M. Jugie parle du corps du Christ

---

[1] *Op. cit.*, p. 25.

[2] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 411 : « Die Julianisten... scheuten sich nicht die vollkommene Verklärung des Leibes Christi von Anfang an zu behaupten und demgemäss in *allen* Affecten und Leiden Christi nicht sowohl die natürlichen (wenn auch — auf die Gottheit gesehen — freiwilligen) Folgezustände menschlicher Beschaffenheit zu erkennen, als vielmehr die Uebernahme von Zuständen κατὰ χάριν, die ohne notwendigen Zusammenhang mit der gottmenschlichen Physis des Erlösers seien. »

[3] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 253 : « Es war somit ein Wunder, dass das an sich leidlose Fleisch des Logos litt. »

[4] Art. *Gaianite* (*Controverse*), dans DTC, fasc. XLV, col. 1003.

souffrant « *miraculeusement* », sans perdre « la propriété d'incorruptibilité et d'impassibilité qui était la loi de sa nature [1] ».

J. Gieseler et A. Harnack n'ont pas, que nous voyions, appuyé leur affirmation de références à des textes originaux. R. Seeberg renvoie à Léonce de Byzance ; en effet, l'aphthartodocète du livre II du *Contra Nestorianos et Eutychianos* soutient que les souffrances du Christ se sont passées *θαύματος λόγῳ* et que leurs causes n'étaient pas les causes physiques qui les produisent en nous [2]. Mais nous avons dit [3] qu'on ne pouvait se servir des « réponses » de l'adversaire de Léonce pour reconstituer la doctrine de Julien d'Halicarnasse [4].

M. Jugie a apporté des textes de Julien. Le premier est emprunté à la *Vie de Sévère* par Jean de Beith-Aphthonia [5]. M. Jugie traduit : « Nous le disons passible en ce qu'il souffrit (*en fait*) et non pas en ce qu'il fut susceptible de souffrir (*par sa nature*). » Ce que nous avons établi plus haut de la terminologie de Julien nous permet de montrer que l'explication « non passible par sa nature » n'est pas heureuse. Le Christ, dit Julien, était *παθητός*, mais il n'a pas souffert en *παθητός* [6] ; autrement dit, il a souffert, mais non pas comme ceux à qui s'applique couramment le terme *παθητός* dans une acception plus définie, à savoir *παθητός* à la manière d'un *φθαρτός* [7]. De même,

---

[1] *Ibid.*, col. 1004. — M. Jugie a repris plus récemment la même manière de voir au cours d'un article sur *La béatitude et la science parfaite de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. X (1921), p. 548 et suiv.

[2] *Contra Nestorianos et Eutychianos*, lib. II (PG, LXXXVI, 1333, 1345).

[3] Voir plus haut, p. 176-178.

[4] Au second passage cité (PG, LXXXVI, 1345), Léonce utilise, aux mêmes fins que Sévère, le passage de saint Basile (*Homilia de gratiarum actione*, dans PG, XXXI, 228, D) que le patriarche apportait (*Critique*, dans *Vat.* 140, 44 *e*) pour exposer, contre Julien, la doctrine des causes physiques des souffrances du Christ, et il le reprend dans le florilège qui termine le livre II de son ouvrage (cfr J. Junglas, *Leontius von Byzanz*, p. 33, n° 91). Ailleurs, son « hérétique » établit une comparaison entre les souffrances des damnés et celles du Christ, pour montrer que le *παθητός* n'est pas nécessairement *φθαρτός* (voir col. 1337) ; or, Sévère consacre le chapitre 28 tout entier du *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 88 *f*-91 *f*) à souligner ce qu'aurait d'offensant pour le Christ pareille comparaison ; toutefois, il ne dit pas explicitement que Julien l'ait proposée. Jusqu'à quel point Léonce aurait-il utilisé les écrits du patriarche contre Julien ?

[5] Édit. Kugener, p. 252. C'est le fragment 120 : *παθητὸν δὲ λέγομεν καθὸ ἔπαθεν, καὶ οὐ καθὸ δεκτικὸς ἦν τοῦ πάθους.*

[6] Voyez, par exemple, les fragments 3 et 120 ; voir plus haut, p. 192 et suiv.

[7] Cfr fragment 45.

dit-il, et exactement dans le même sens, le Christ était *δεκτικὸς τῶν πάθων*[1], mais il n'a pas souffert en *δεκτικὸς τῶν πάθων*. C'est là le sens du fragment invoqué ; *παθητός* et *δεκτικὸς τῶν πάθων* étant des termes équivalents pour désigner l'état de celui qui souffre, Julien les a employés indifféremment dans les deux membres de phrase : « Le Christ fut *παθητός* (= *δεκτικὸς τῶν πάθων*) en tant qu'il souffrit, mais non pas en tant qu'il fut un *δεκτικὸς τῶν πάθων* (= *παθητός*) » ordinaire. Par ailleurs, Julien admettait que le Christ était, comme chacun de nous, « susceptible de souffrir par sa nature », au sens où M. Jugie entend l'expression.

Un second texte affirme que le Christ aurait été « impassible et incorruptible par la nature ». M. Jugie le lit dans la version allemande de l'*Histoire ecclésiastique* du pseudo-Zacharie le Rhéteur ; nous avons dit que le texte grec était mal rendu dans Zacharie, et n'avait pas ce sens dans sa forme authentique[2].

Un troisième et dernier texte est emprunté à la traduction partielle de la *Critique du Tome* publiée par Mai[3]. Il traduit trois fragments du *Tome*[4]. Mai ne les a pas distingués[5] ; de plus, comme on peut s'en rendre compte en comparant sa version avec le texte syriaque, il a mis à les traduire une liberté telle qu'il serait oiseux d'en relever les écarts si ce n'étaient précisément les passages les moins fidèlement rendus qui ont amené M. Jugie à penser que Julien admettait dans le Christ des souffrances miraculeuses. La traduction de Mai débute comme suit : « *Nemo sibi persuadeat Domini corpus vel tunc fuisse passibile cum sponte patiebatur ; semper enim ei comes incorruptibilitas fuit.* » Le corps n'a donc jamais été *παθητόν*, même dans les souffrances, parce qu'il fut toujours *ἄφθαρτον*. En réalité, le passage doit se traduire comme suit : *πῶς οὐ πιστεύει [τις] ὅτι παθόντος ὑπὲρ τῶν ἑτέρων ἑκουσίως τοῦ σώματος παθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν διηνεκῶς ἐν αὐτῷ εὑρέθη ἡ ἀφθαρσία* ; La différence de doctrine est sensible : en fait, le corps est dit avoir été *παθητόν* dans les souffrances, sans avoir perdu pour cela son *ἀφθαρσία*. — Le texte de Mai continue : « *Porro nec sancti Cyrilli verba : « ulterius corruptibile » ita intelligenda sunt, quasi antea fuerit corruptibile, et quasi*

---

[1] Fragment 104.

[2] Voir plus haut, p. 178 ; c'est le fragment 52.

[3] *Spicilegium Romanum*, t. X, pars I, p. 186. MAI traduit ici le *Vat.* 140, 26 *b*, lignes 2-30. Voyez le passage parallèle dans le *Vat.* 255, 55 *b*, ligne 15-56 *a*, ligne 3.

[4] Dans l'ordre : fragments 16 (la partie entre astérisques), 6 et 7.

[5] Le *Vat.* 255 est seul à distinguer les fragments 6 et 7 par le lemma ܘܬܘܒ (*et de nouveau*) ; MAI ne s'est donc vraisemblablement servi que du *Vat.* 140.

evidenter demonstratum fuerit post resurrectionem tantummodo fuisse incorruptibile illud quod secundum naturæ proprietatem erat incorruptibile. » Ainsi traduit, le texte affirme que, dès avant la résurrection, le Christ possédait l'incorruptibilité à titre de propriété naturelle. Nous avons souligné les derniers mots (*illud . . . incorruptibile*) : c'est le début d'un fragment qui n'a pas de lien avec ce qui précède. Quant à la partie que nous retenons, elle signifie : « ce qui est φθαρτόν en vertu de son appartenance à la nature commune, et non pas autrement (ܡܢ ܕܟܝܢܐ ܐܝܟ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܬܚܒܠܢܐ ܘܠܐ ܐܚܪܢܐܝܬ), — se révéla ἄφθαρτον, en vertu de son union au Verbe, en n'étant soumis à aucune φθορά, ni dans la conception ni dans la mort. » Dans la traduction de Mai, « la nature commune » est devenue « la propriété de la nature », φθαρτόν a été lu ἄφθαρτον [1], « et pas autrement » a été omis; le tout, ainsi traduit, a été rattaché à un autre fragment. — La version de Mai se termine ainsi : le corps soumis au Verbe ne fut pas soumis à la corruption, « *utpote carens generalibus seu intimis naturæ nostræ proprietatibus...* » Le texte traduit porte : ܐܝܟ ܠܒܪ ܡܢ ܥܝܕܘܬܐ ܕܟܝܢܢ, c'est-à-dire : « échappant aux conditions communes de notre nature » (dans sa conception virginale et sa mort, que ne suivit pas la corruption); la formule est reprise à saint Basile, sous référence explicite à l'*Oratio Catechetica* [2]. Nous n'insistons pas sur le danger que présente l'utilisation de traductions de ce genre. S'il n'est donc nulle part question dans les textes de Julien d'un corps qui aurait été dépourvu des propriétés essentielles à tout corps humain, on n'y trouve plus rien non plus qui permette de croire que Julien ait admis, dans le Christ, des souffrances se produisant suivant un processus miraculeux.

IV

En mettant une telle insistance à souligner le rôle de la volonté du Christ dans la passion, Julien n'entendait pas simplement dire qu'en voulant l'incarnation, le Verbe avait voulu du même coup se soumettre à toutes les infirmités humaines. Dans son idée, les textes l'ont suffisamment montré, l'ἀφθαρσία et la pleine maîtrise de soi qui en est la manifestation, sont des prérogatives constantes de la vie du Verbe incarné : la spontanéité des souffrances coexiste aux souffrances elles-mêmes [3]. Julien n'a pas non plus limité l'action de la

[1] Le dernier « *incorruptibile* » du texte cité.

[2] XIII (PG, XLV, 45, B).

[3] Fragment 16 : τὰ ὄντα τοῦ σώματος... ὑπομένων ἐν αὐτῷ ἰδίᾳ ἡ ἀφθαρσία.

volonté du Christ sur ses souffrances à l'acceptation pleinement consentie d'une mort que, tôt ou tard, il n'aurait pu par ailleurs éviter. De cela en effet, un homme ordinaire est capable ; Philoxène remarquera que les apôtres et les martyrs eux aussi ont sacrifié leur vie avant le temps, mais que la spontanéité de la mort de Dieu est d'une nature plus haute [1].

C'est en opposition avec nos souffrances que Julien définissait celles du Christ comme des *πάθη ἑκούσια*. « Le corps du Christ, écrit-il, n'est pas tombé comme nos corps sous l'action violente des souffrances et de la mort en vertu d'une nécessité physique [2] » ; toute la portée de sa doctrine sur le caractère volontaire et spontané des souffrances du Christ réside dans cette antithèse.

Les souffrances du Christ et les nôtres ont un élément commun, mais elles diffèrent par un autre côté. Les nôtres sont des *πάθη φυσικά* ou, pour éviter toute équivoque, des *πάθη φυσικὰ καὶ ἀκούσια* ; celles du Christ sont des *πάθη φυσικὰ καὶ ἑκούσια*. Nos souffrances, par exemple, la faim, la soif, la mort, s'expliquent par des antécédents physiques déterminés : *πάθη φυσικά* ; mais sur la production de ces antécédents, leur cours et leur connexion avec la douleur, leur effet naturel, notre volonté ne peut absolument rien ; les souffrances nous surviennent d'une manière qui échappe totalement au contrôle de notre volonté : *πάθη φυσικὰ καὶ ἀκούσια*. Dans le Christ, au contraire, la faim, la soif, la mort s'expliquent par des antécédents physiques qui sont les mêmes qu'en nous : *πάθη φυσικά* ; mais sa volonté reste maîtresse de leur développement et de leur effet : *πάθη φυσικὰ καὶ ἑκούσια*. Pécheurs, nous sommes soumis à un régime de nécessités et de châtiments ; étant sans péché, le Christ est parfaitement maître de son corps. Telle est la doctrine de Julien.

Est-il possible de la préciser davantage ? Peut-on dire sous quelle forme il a conçu la maîtrise de soi qu'il accordait au Christ ? L'a-t-il conçue comme s'exerçant sur le déterminisme naturel qui préside à la production des souffrances déjà supposé existant, pour permettre à celui-ci de s'exercer ou pour en empêcher le développement ? L'a-t-il conçue, au contraire, comme antérieure à ce déterminisme, l'informant, pour ainsi parler, en sorte que non seulement elle consentait à son action déjà existante indépendamment d'elle, mais encore le mettait lui-même en activité ? Le second mode assure mieux la pleine

---

[1] *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. Guidi, p. 15, col. 1 et suiv.).

[2] Fragment 49 : *τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν... (οὐκ) ἐγένετο ὑπὸ τὴν τῶν πάθων καὶ τοῦ θανάτου βίαν ἀνάγκῃ φυσικῇ κατὰ τὰ ἡμέτερα σώματα.*

et entière liberté du Christ, mais il n'est décrit dans aucun texte. D'ailleurs, Julien ne se livrait pas à des analyses psychologiques ; il était persuadé que le comment des souffrances d'un Dieu dans la chair échappe à toute intelligence créée [1], et il croyait avoir suffisamment défini les souffrances du Christ en les opposant à nos *πάθη ἀκούσια*, subies en vertu d'une nécessité de nature et comme châtiment du péché.

V

Indemne de toute compromission avec l'eutychianisme, Julien affirmait que le Verbe n'avait pas altéré les propriétés naturelles du corps qu'il s'était uni. Il prétendait également maintenir la parfaite consubstantialité du Christ avec nous dans les souffrances : le Christ, disait-il, a souffert dans une chair consubstantielle à la nôtre [2]. Mais la parfaite spontanéité des souffrances du Christ telle que nous venons de la définir ne portait-elle pas atteinte à la consubstantialité du Sauveur avec nous ? Julien le nie et s'en explique dans une *Addition* : « Nous ne disons pas le mot « consubstantiel à nous » du fait qu'il aurait souffert comme un *παθητός*, mais en tant qu'il appartient à la même *οὐσία* que nous, de telle sorte que, tout *ἀπαθής* et *ἄφθαρτος* qu'il fût, il était notre consubstantiel parce qu'il appartient à la même nature. En effet, ce n'est pas parce qu'il a souffert spontanément ce que nous souffrons indépendamment de notre volonté qu'il appartient à une autre nature [3]. » Le Christ est-il homme ou non ? Voilà la question qui domine le problème de sa consubstantialité avec nous ; qu'il souffre dépendamment de sa volonté et nous indépendamment de la nôtre [4], la différence est sen-

---

[1] Fragment 146 : *εἰ δέ τις τὸ πῶς προσφέρει, ἀκουέτω πάντως ἀπόκρισιν ὅτι τὸν τρόπον εὑρεῖν οὐδενὶ τῶν κτισμάτων ἔξεστιν.*

[2] Fragment 132 : *σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ καὶ ἐξ ἡμῶν καὶ ἡμῖν ὁμοουσίῳ ἀληθῶς ἑκουσίως ἔπαθε καὶ ἀπέθανεν ὁ κύριος.*

[3] Fragment 52 : *οὐ λέγομεν ἡμεῖς τὸ « ὁμοούσιος ἡμῖν » κατὰ τὸ παθητικόν, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας, ὥστε κἂν ἀπαθής, κἂν ἄφθαρτος, ὁμοούσιος ἡμῖν ἐστι κατὰ τὸ ἐκ τῆς αὐτῆς φύσεως· οὐ γὰρ ὅτι αὐτὸς ἑκουσίως ἔπαθεν, ἡμεῖς δὲ ταῦτα ἀκουσίως πάσχομεν, ἐκ τούτου ἑτεροούσιός ἐστιν.*

[4] *Τὸ παθητικόν* ne signifie pas « la passibilité », ou « la capacité de souffrir », mais la façon de souffrir du *παθητὸς* ordinaire, du *παθητὸς-φθαρτός* ; en effet, Julien explique que le Christ ne nous a pas été consubstantiel *κατὰ τὸ παθητικόν*, parce qu'il n'a pas souffert *ἀκουσίως*. Le fragment 102 emploie le mot dans le même sens : *τῆς θεότητος μετὰ... τὴν ἕνωσιν τὸ παθητικὸν τῆς σαρκὸς ἀνῃρηκυίας, τὸ παθητικὸν λοιπὸν οὐ δυνατὸν λέγεσθαι*

sible assurément, mais ne change rien au fait primordial que le Sauveur appartient à la même nature que nous. Au reste, disait Julien, s'il fallait admettre qu'une différence de ce genre nuisît à la consubstantialité du Christ avec nous, il faudrait nier que celui-ci nous soit resté consubstantiel après la résurrection [1].

Ces observations de l'évêque d'Halicarnasse étaient justes. Les propriétés naturelles du corps humain et, en particulier, la capacité de souffrir ou passibilité restant intactes dans le Verbe incarné, le fait que les souffrances du Sauveur n'échappaient pas au contrôle de sa volonté ne portait nulle atteinte à sa consubstantialité avec nous. Il est piquant d'observer que Sévère ne défend pas une autre doctrine que celle qu'il attaque ; il déclare en effet que les Pères ont professé que le Christ avait le contrôle parfait de ses souffrances et que ce qui est en nous le fruit d'une nécessité naturelle ne pouvait avoir son cours en lui que moyennant une intervention de la volonté. Il n'a pas échappé aux Pères, écrit-il, « que c'est volontairement (*ἑκουσίως*) qu'il (*le Christ*) supporta les souffrances, en permettant à sa chair de procéder suivant ses lois [2] ». Commentant un texte où saint Grégoire de Nysse explique comment le Christ eut faim après un jeûne de quarante jours [3], le patriarche remarque que, d'après l'enseignement du docteur, le mouvement naturel qui produit la faim chez nous la produisait également dans le Verbe incarné, avec son consentement [4]. Le mouvement des passions n'a eu lieu, dit-il ailleurs encore, « qu'avec la volonté et le consentement du Verbe incarné (ܟܕ ܠܐ ܗܘܐ ܡܫܬܘܫܛܐ ܗܘ ܡܠܬܐ ܕܐܬܒܣܪ) [5] ». Le Christ, dit-il plus loin, a pris les passions naturelles et nécessaires (ܚ̈ܫܐ ܟܝ̈ܢܝܐ ܘܐܢܢܩܝ̈ܐ) et « le caractère volontaire » (ܨܒܝܢܝܘܬܐ : *τὸ ἑκούσιον*) divin s'est surtout affirmé dans les souffrances, en ce que le Christ, en Dieu qu'il était, commandait aux nécessités naturelles de se produire dans son corps (ܠܐܢܢܩܝ̈ܬܐ ܟܝܢ̈ܝܬܐ ܦܩܕ ܗܘܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܕܢܗܘ̈ܝܢ ܒܦܓܪܗ). Aussi, c'était

---

εἶναι τῇ τῷ ἀπαθεῖ ἡνωμένῃ σαρκί, οὐδὲ βίᾳ τυραννεύειν τὴν τῆς φύσεως ἐπικράτειαν; dans ce texte également, le *παθητικόν* désigne clairement la domination tyrannique des forces qui s'exercent actuellement sur la nature humaine.

[1] Fragment 53 : c'est un argument *ad hominem* qui prend les termes *φθαρτός* et *ἄφθαρτος* dans le sens que les adversaires leur donnent.

[2] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 88 *a*).

[3] *De beatitudinibus*, IV (PG, XLIV, 1237, A) : *ἔδωκε γὰρ ὅτε ἐβούλετο τῇ φύσει καιρὸν τὰ ἑαυτῆς ἐνεργῆσαι.*

[4] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 62 *a-b*).

[5] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 62 *d*).

chaque fois par un effet de sa volonté, et non pas autrement, qu'avaient lieu en sa personne les passions du sommeil, de la faim, de la crainte, et les autres passions irrépréhensibles dont parle l'Évangile (ܡܛܠ ܗܢܐ ܕܝܢ ܐܦܢܝܬ ܕܗܘ ܒܪܢܫܐ ܗܘܐ : ܘܟܕ ܐܣܬܡܠܝ ܗܘܐ ܗܘܐ ܟܦܢ . ܘܕܡܚܝܠܐ ܘܕܚܫܐ ܘܕܕܚܠܬܐ ܘܫܪܟܐ ܐܝܠܝܢ ܕܠܐ ܡܬܪܫܝܢ ܕܐܡܪ ܐܘܢܓܠܝܘܢ) [1]. Il est inutile de multiplier les textes [2].

Dans toute cette question du mode des souffrances du Christ, Sévère est resté fidèle à la méthode polémique que nous l'avons vu adopter en d'autres matières. Julien appelait les souffrances du Sauveur naturelles et volontaires mais non pas naturelles tout court, dans la crainte qu'on ne les confondît avec celles de la nature corrompue ; c'est en ce sens qu'il opposait des souffrances volontaires à des souffrances naturelles, les désignant alors les unes et les autres par leur côté caractéristique, en négligeant ce qu'elles avaient de commun, à savoir, des causes naturelles. Sévère s'arme de l'expression « souffrances non naturelles » pour en déduire que les souffrances du Christ étaient des phénomènes physiques sans antécédents physiques, effets miraculeux de la volonté divine dans un corps rendu incorruptible, c'est-à-dire, physiquement incapable de souffrir. Dans ces conditions, le patriarche n'éprouvait nulle peine à acculer Julien à la négation de la consubstantialité du Christ avec nous dans les souffrances [3], voire même au docétisme, mais sa réfutation était aussi caduque que le principe sur lequel il la fondait.

Un dernier mot sur la consubstantialité du Christ avec nous. Dans quelle mesure Julien admettait-il que le Christ possédait un corps semblable à celui d'Adam ? Léonce de Byzance prête à l'aphthartodocète qu'il combat l'idée que le Christ, nouvel Adam, a porté un corps semblable à celui qu'avait notre premier père avant la chute, un corps *ἄφθαρτον* [4] ; c'est ainsi que J. Gieseler [5] et R. Seeberg [6] ont attribué cette doctrine à Julien et aux Julianistes. De même, Paul d'Antioche, dans sa lettre à Théodose d'Alexandrie, reproche à Julien d'avoir tenu que le Verbe s'est uni « un corps impassible,

---

[1] *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 67 *a-b*).

[2] On peut voir encore, par exemple : *Troisième lettre à Julien* (*Vat.* 140, 10 *e*, 11 *b*, 26 *f*) ; *Adversus Apologiam Iuliani* (*Add.* 12158, 68 *a*, 81 *c*).

[3] Comme il le fait, par exemple, dans la *Critique* (*Vat.* 140, 59 *c*).

[4] *Contra Nestorianos et Eutychianos* (PG, LXXXVI, 1348, B).

[5] *Op. cit.*, p. 8-9 ; cfr A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 411, note 2.

[6] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 253.

immortel, et semblable à celui d'Adam avant la transgression [1] ». Le grief trouve quelque fondement dans les textes ; Julien disait en effet que le Christ « avait montré en lui la nature à l'état sain et sans mélange de corruption [2] », et il remarquait que le Christ, comme Adam, n'avait pas été conçu ἐκ μίξεως καὶ ἐκ φθορᾶς [3]. On aurait tort, toutefois, de presser la comparaison, et surtout, de lui donner un développement que Julien ne lui donnait pas. Adam ne souffrait pas avant la chute, tandis que le Christ, disait l'évêque, « avait gardé à la nature en sa chair les infirmités » qui y ont cours depuis le péché, à savoir les souffrances et la mort [4]. Puisque c'était le problème des souffrances d'un ἄφθαρτος qui sollicitait surtout l'attention de Julien, on comprend que celui-ci n'ait pas développé davantage la comparaison qu'il établissait implicitement, dans les textes que nous venons de citer, entre le régime fait au corps d'Adam avant la chute et les conditions d'existence de celui du Christ.

VI

« Que personne n'aille imaginer, dit Sévère à l'adresse de Julien, que c'est dès son incarnation que le Verbe détruisit la mort et que notre salut se trouva réalisé [5]. » D'après le patriarche, en effet, la doctrine de l'ἀφθαρσία impliquerait pareille théorie : « Pourquoi, dit-il plus loin, nous efforçons-nous de montrer que la mort de notre Sauveur fut superflue, en disant que c'est depuis le temps de son incarnation que la chair de notre Seigneur, Dieu et Sauveur le Christ était incorruptible, c'est-à-dire impassible et immortelle [6] ? » Ailleurs encore, il écrit : « Si c'est par la participation du Verbe incarné à la chair que la chair devint incorruptible, impassible et immortelle, c'est par conséquent (*alors*) que la puissance de la mort a été détruite ; la croix du Christ a été superflue, et elle est vaine la parole de l'Apôtre qui dit que c'est par la mort qu'il a détruit la puissance de la mort. Celle-ci avait en effet été complètement détruite, puisque la chair n'était plus susceptible de la mort et des souffrances irrépréhensibles [7] . »

---

[1] Édit. CHABOT, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, p. 109, l. 29-30.

[2] Fragment 29.

[3] Fragments 23, 24.

[4] Fragment 29.

[5] *Critique* (*Vat.* 140, 37 *f*).

[6] *Critique* (*Vat.* 140, 38 *c*).

[7] *Critique* (*Vat.* 140, 26 *c*).

Ce sont là des déductions basées sur une interprétation abusive de la doctrine de l'*ἀφθαρσία*, car Julien reçoit la doctrine ecclésiastique de la rédemption par les souffrances et la mort. Il en parle suivant les diverses conceptions que s'en fait l'enseignement commun : c'est un rachat [1], un paiement pour les hommes [2], un renouvellement [3], un relèvement de la nature tombée [4], une guérison [5], une vivification [6], une réconciliation avec Dieu [7], et surtout, une délivrance du péché, de la mort et de la corruption [8]. C'est par des souffrances volontaires, dit-il, que le Christ a racheté l'homme tout entier [9], et c'est par sa mort que nous avons été réconciliés avec Dieu [10] ; il écrit que les souffrances du Sauveur ont guéri les nôtres et que sa mort nous a donné la vie [11] ; enfin, il appelle les souffrances du Christ *σωτήρια* et sa mort *ζωοποιός*, car c'est à leur vertu qu'il attribue notre délivrance de la corruption, de la mort et du péché [12].

Mais il faut remarquer la façon dont l'évêque incorpore à son système cet enseignement de la foi. D'après lui, les souffrances et la mort du Christ n'ont pu nous procurer les biens de la rédemption que parce qu'elles étaient les souffrances et la mort d'un *ἄφθαρτος*. Cette idée se fait souvent jour dans les textes. Julien a repris à Jean le Rhéteur une phrase qui résume bien sa propre pensée : « Comment celui qui se fût trouvé sous la corruption eût-il pu trouver en elle de quoi nous délivrer, nous les corrompus [13] ? » Le Christ, répète-t-il avec insistance, n'était pas tenu par les souffrances et n'a pas

[1] Fragment 70 : *ἀπολύτρωσις*.

[2] Fragment 28 : *τὸ ὑπ' ἐμοῦ ὀφειλόμενον ἀπέτισεν*.

[3] Fragment 29 : *ἀνακαινοῦν* ; fragment 139 : *ἀναστοιχείωσις*.

[4] Fragment 55 : *τὸ κοινὸν ὑψοῦν*.

[5] Fragments 3, 18, 69, 141, 146 : *ἴασις, ἰᾶσθαι*.

[6] Fragments 3, 69, 141 : *ζωοποιεῖν*.

[7] Fragment 42 : *καταλλαγή*.

[8] Fragments 70, 78, 100, 117, 132, 133, 143 : *ἀπαλλαγή, ἀπαλλάσσειν*.

[9] Fragment 34 : *ὅλην τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἐξαγοράσας τοῖς πάθεσιν ἑκουσίοις αὐτοῦ*.

[10] Fragment 42 (citant *Rom.*, V, 10).

[11] Fragment 3 ; fragment 18 : *πάθη θεραπευτικὰ τῶν παθόντων* ; fragment 69 : *τὸ γένος τῆς διὰ τῶν πάθων ἰάσεως προαιρούμενος καὶ τῆς διὰ τοῦ θανάτου ζωῆς*... ; fragment 141 : *πάσχων ἰᾶτο, καὶ ἀποθνήσκων ἐζωοποίει* ; fragment 146.

[12] Fragments 45, 47, 141.

[13] Fragment 100 : *πῶς ὁ ὑπὸ τὴν φθορὰν γενόμενος ἐκ ταύτης ἂν ἔσχεν ἡμᾶς τοὺς καταφθαρμένους ἀπαλλάξαι ;*

souffert en vertu d'une nécessité de nature, car, au cas contraire, il ne nous eût pas délivrés ; étant lui-même tenu, il aurait d'abord dû se délivrer lui-même, — chose impossible, — avant d'être à même de délivrer les autres [1]. Tomber sous la transgression et la corruption qui en dérive, et accomplir l'œuvre de la rédemption sont, aux yeux de Julien, deux choses incompatibles [2]. C'est parce qu'il n'est pas tombé sous la corruption que le Christ a eu, avec la volonté de nous sauver, la puissance de réaliser ce dessein [3]. En sens inverse, Julien prouve par l'efficacité rédemptrice de la passion que les souffrances et la mort n'avaient dans le Sauveur aucun pouvoir tyrannique d'initiative [4].

Il suffit de se rappeler les thèmes favoris de l'évêque d'Halicarnasse pour comprendre pourquoi il déniait aux souffrances d'un *φθαρτός* le pouvoir d'opérer la rédemption. Le péché d'Adam a jeté le genre humain tout entier sous la puissance du péché ; celui-ci y sévit en maître, et amène avec lui son châtiment, la nécessité inéluctable de subir les souffrances et la mort ; la rédemption doit consister à nous délivrer de cette domination et ramener, sur ce point, l'humanité à son état primitif, antérieur à la chute. Or, Julien conçoit le péché comme une puissance quasi personnelle, et dont l'empire est absolu. Dès lors, il admet que celui qui est sous le péché, — le *φθαρτός*, — est incapable de se redresser contre le tyran qui l'opprime et de secouer le joug qu'il fait peser sur lui. Le Christ seul a eu ce pouvoir ; c'est parce qu'il est Dieu, sans doute, mais, formellement et immédiatement, c'est parce qu'il n'était pas, comme homme, sous la puissance du péché, parce qu'il n'était pas *φθαρτός*. Il a souffert et il est mort, mais c'est en maître, et parce qu'il a voulu vaincre la mort sur son propre terrain : *κράτος κατὰ τοῦ θανάτου ἐνεργοῦν ἐδείκνυσεν* ; parce qu'il n'était pas soumis à la mort, parce qu'il était *ἄφθαρτος*, ses souffrances et sa mort, con-

---

[1] Fragment 133 : *ἑκουσίως ἔπαθε... (καὶ οὐ) κατ' ἀνάγκην φύσεως... ὁ δὲ ὑπὲρ ἡμῶν παθών, οὗτος οὐκ ἔνοχος · οὐκ ἂν γὰρ ἀπήλλαξεν τοὺς ἄλλους, εἰ ἔνοχος γέγονεν αὐτός* ; fragment 133 : *εἰ δὲ ἀνάγκῃ φύσεως πάθων καὶ θανάτου ἦν ἔνοχος, ἀπαλλαγὴν ἂν ἑαυτοῦ πάντως ἐζήτει καὶ οὐ τῶν ἑτέρων μεθ' ὧν ἐκινδύνευε* ; fragment 143 : *εἰ γὰρ ἦν ὀφειλέτης ὡς τῶν αὐτῶν ἔνοχος, οὐκ ἂν ἀπήλλαξεν τοὺς ὀφείλοντας.*

[2] Fragment 78 : .. *τοῦ κυριακοῦ σώματος μὴ πεσόντος ὑπὸ τὴν παράβασιν ἢ ὑπὸ τὴν ἀπ' αὐτῆς φθοράν, ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ἀπαλλάξαντος.*

[3] Fragment 70 : *ἵνα ἡμᾶς ἀπαλλάξῃ θανάτου καὶ φθορᾶς, τοῦτο βουλόμενός τε καὶ δυνάμενος.*

[4] Fragment 59.

trairement à l'effet qu'elles ont dans les *φθαρτοί*, ont eu la puissance de guérir et de vivifier : *πάσχων ἰᾶτο καὶ ἀποθνήσκων ἐζωοποίει* [1]. Ces considérations, inspirées d'ailleurs des œuvres des Pères, n'ont qu'un but et qu'une valeur d'exposition ; elles nous livrent cependant la logique interne du système de l'évêque [2]. Il n'était donc pas vrai que Julien, renversant tout l'ordre de la sage économie (ܗܦܟ ܛܟܣܐ ܘܡܕܒܪܢܘܬܐ ܚܟܝܡܬܐ ܟܠܗ) [3], avait voulu déplacer l'axe de la sotériologie et le reporter de la mort du Sauveur à l'union du Verbe à la chair ; il ne croyait pas que la passion avait été inutile et que le salut avait été opéré, dès l'union, par la transformation du corps du Christ en un corps incapable de souffrir et de mourir. La foi lui apprenait que la rédemption avait été réalisée par la vertu des souffrances du Christ ; il expliquait que celles-ci n'avaient eu pareille vertu que parce qu'elles étaient les souffrances d'un *ἄφθαρτος*.

D'après A. Harnack, Julien aurait élaboré sa christologie en dépendance du système sotériologique « grec », qui se représentait la rédemption comme la destruction de la corruption par la divinisation de la nature humaine en la personne du Rédempteur ; toutefois, plus logique que la tradition à laquelle il s'alimentait, l'évêque d'Halicarnasse aurait développé jusqu'au bout les conséquences du principe qu'elle avait admis. Puisqu'elle concevait une rédemption s'opérant par le contact physique de l'humanité et de la divinité, n'était-il pas plus logique d'admettre que cette rédemption s'était réalisée dès leur première rencontre, à savoir dans l'acte même de l'union ? Julien le pensa, et il admit que le Verbe s'était uni un corps consubstantiel au nôtre, — sinon, pas de purification possible de notre nature, — mais qu'il l'avait transformé en un corps glorieux et proprement divin (« in das Göttliche erhoben hat ») au moment même où il se l'unissait. Autant l'*homoousie* du Christ avec nous était nécessaire au moment idéal qui précéda l'union, autant sa permanence après l'incarnation eût attesté l'inanité de notre rédemption [4].

---

[1] Fragment 141.

[2] L'aphthartodocète dont parle Léonce de Byzance faisait observer, lui aussi, que si le Christ avait eu « une nature passible », il aurait souffert la mort pour lui et non pas pour nous, et qu'en ce cas, c'en eût été fait de notre rédemption (*Contra Nestorianos et Eutychianos*, dans PG, LXXXVI, 1332, B).

[3] *Contra Additiones* (*Vat.* 140, 75 c).

[4] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 411, note 2 : « Gieseler (hat) gezeigt... dass diese Julianisten (s. das 6. Anathem des Julius p. 6) von der Erlosungsvorstellung ausgegangen sind, wonach der Logos *unser* Fleisch

Ce julianisme élaborant une christologie eutychienne pour servir les intérêts de la « sotériologie grecque » est une reconstitution dénuée de fondement. A. Harnack l'appuie uniquement sur le travail de J. Gieseler, mais on a vu combien l'information de l'auteur de la *Commentatio* était limitée et défectueuse [1]. Au reste, contrairement à ce que croit A. Harnack, l'*ἀφθαρσία* que Julien attribue au Christ dès l'union n'est pas la divinisation du corps par son contact avec le Verbe ; c'est l'exemption de la souillure originelle et de ses suites, grâce à une naissance virginale. De même, le rôle sotériologique attribué par Julien à l'*ἀφθαρσία* est tout autre que ne le croit A. Harnack ; cette prérogative du corps du Christ n'a pas supprimé la consubstantialité du Christ avec nous, de façon à ce que nous soyons rachetés, principiellement, par la divinisation d'une chair prise de notre nature et divinisée ; elle constituait le Christ dans un état d'indépendance et de supériorité vis-à-vis du péché, de façon à lui donner la possibilité de vaincre la mort et le péché dans le combat qu'il devait leur livrer sur la croix.

VII

Les chaînes syriaques conservent des fragments de l'*Adversus blasphemias Severi* où Julien déclarait que la résurrection du Christ avait fourni la preuve que le corps du Sauveur avait possédé l'*ἀπάθεια* et l'*ἀθανασία* dès avant la résurrection, ou encore, que le corps du Christ était tel au temps des souffrances et de la mort qu'après la résurrection [2]. Un fragment du *Tome*, conservé par Sévère, affirme que le corps du Christ ressuscita après trois jours, sans changement, et tel qu'il était au temps de la passion [3]. Le

---

(*ὁμοούσιος*) angenommen hat, aber dasselbe (2. Adam) als nicht der Sünde, also auch nicht der *corruptio*, unterworfen, und dass er es im Moment der assumptio in das Göttliche erhoben hat. Eine Homousie des Leibes Christi mit unserem Leibe *nach* der Menschwerdung würde den ganzen Trost und die Gewissheit der Erlösung aufheben. »

[1] Voir plus haut, p. 176. — L'anathème VI (fragment 70), auquel A. Harnack renvoie, est réduit à ceci dans Gieseler (*loc. cit.*, p. 6) : « *Qui non confitetur, nostram carnem, quae subjecta sit peccato et corruptioni, propter misericordiam suam effecisse Deum Verbum, ut eam ipsam liberaret a corruptione simul et peccato.* » Il est traduit d'après Assemani, *Catalogus*, p. 230-231.

[2] Fragment 121 : *εἰ γὰρ οὔπω ὑπῆρξεν αὐτῷ ἡ ἀπάθεια καὶ ἡ ἀθανασία πρὸ τῆς ἀναστάσεως, οὐδ' ἀναστῆναι ἂν ἐδυνήθη* ; fragment 122 : *ἀλλὰ τοιοῦτον ἦν μετὰ τὴν ἀνάστασιν οἷον ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τῷ θανάτῳ.*

[3] Fragment 33 : *ἀλλὰ τὸ αὐτὸ σῶμα ὥσπερ ἦν ὅτε ἔπαθεν, οὕτως ἀνέστη ἀνάλλακτον τριήμερον καὶ πρὸ τῆς διαλύσεως.*

patriarche d'Antioche n'avait pas attendu de lire tous ces textes pour conclure que la résurrection du Christ, tout autant que sa mort, n'était pour Julien qu'une vaine apparence.

Si Julien n'avait pas parlé ailleurs de la résurrection du Sauveur, l'ensemble de sa doctrine suffirait déjà à nous mettre en garde contre une interprétation aussi hâtive de ces brèves formules. Nous savons en effet que, d'après lui, le corps du Christ était soumis, avant la résurrection, aux conditions d'existence communes à tous les corps humains, corps localisés dans l'espace et qui doivent emprunter leur subsistance au milieu environnant [1] ; il n'admettait donc pas que le corps du Christ était, avant la résurrection, entièrement tel qu'il fut après.

En fait, l'identité que ces textes établissent entre l'état du corps du Sauveur avant et après la résurrection porte sur le seul point de l'*ἀφθαρσία*. Remarquons en effet que l'incorruptibilité, pour les adversaires de Julien, ne pouvait être une propriété du corps du Christ qu'après la résurrection ; dès lors, la question discutée entre eux et lui prenait nécessairement cette forme : le corps du Christ était-il, oui ou non, *ἄφθαρτον* avant la résurrection ? « Il a surgi ici des gens, écrivait Julien à Sévère dans la lettre d'accompagnement du *Tome*, qui appellent *φθαρτόν* le corps de Notre Seigneur. Ils font appel à des témoignages de saint Cyrille. Le premier, qui se trouve dans la *Lettre à Succensus*, dit : « Après la résurrection, c'était ce corps-là même qui avait souffert, mais il était désormais *ἄφθαρτον* [2]. » Ils veulent prouver par là qu'il était *φθαρτόν* avant la résurrection, en tant qu'il nous était consubstantiel, et que c'est après la résurrection qu'il a reçu l'*ἀφθαρσία* [3]. » C'est à cette objection tirée du texte de saint Cyrille que Julien répondait, dans le *Tome*, que la résurrection n'avait apporté aucun changement dans le Christ. Ἄφθαρτος après la résurrection, disait-il, le Christ n'avait pas manqué de l'être auparavant ; le *λοιπὸν ἄφθαρτον* se référait aux apparences [4]. Nous devons donc remettre dans leur contexte ces énoncés qui nous arrivent à l'état fragmentaire et qui affirment que la résurrection n'opéra aucun changement dans le corps du Christ :

---

[1] Fragments 113, 114 ; 99.

[2] *Epistola ad Succensum* II (PG, LXXVII, 236, B) : ... *ἀλλὰ λοιπὸν ἄφθαρτον.*

[3] *Première lettre à Sévère* (*Vat.* 140, 2 *d-e*).

[4] Fragment 6 : *οὐχ ὡς πρότερον φθαρτόν, ἀλλ' ὅτι ἐνομίζετο μόνον πρὸ τῆς ἀναστάσεως φθαρτόν, ἐδείχθη δὲ διὰ τῆς ἀναστάσεως ὅτι ἄφθαρτον ὑπῆρχεν.*

c'est uniquement de l'*ἀφθαρσία*, l'exemption du péché de nature et de ses suites, qu'il s'agit.

Les textes ont d'ailleurs conservé des formules du même genre, mais plus complètes. La *Proposition* VII déclare, elle aussi, que le corps du Christ était, depuis l'union, tel qu'il fut après la résurrection et qu'il ne reçut aucune *προκοπή* du fait de la résurrection ; or, le contexte montre suffisamment que l'*ἀφθαρσία* est seule en cause ici. « Il ne faut pas dire, énonce-t-elle, que le corps de Notre-Seigneur a subi la corruption, soit complètement, soit en partie, mais il faut confesser que, dès l'union, il a été tel qu'il fut après la résurrection, — comme c'est pour nous qu'il est mort, ainsi est-ce pour nous aussi qu'il est ressuscité, — n'ayant reçu aucun accroissement du fait de la résurrection, mais étant *ἄφθαρτον*, saint et vivifiant depuis son union au Dieu Verbe [1]. » De même, la *Proposition* I dit explicitement que ce qui ne fit pas défaut au Christ avant la résurrection, c'est l'*ἀφθαρσία* qui lui revenait comme Dieu, et qui a permis à ses souffrances de devenir pour nous une cause de salut [2]. C'est donc quant à l'*ἀφθαρσία* seule que le Christ était « le même au temps de la passion et de la résurrection » ; avant comme après la résurrection, il était soustrait à la puissance du péché. Rapprochés de textes analogues et plus complets, les textes détachés que nous citions plus haut ne souffrent pas d'autre explication.

Nous ne possédons aucun texte où Julien parle des effets produits par la résurrection dans le corps du Christ. Les fragments conservés disent seulement que le Sauveur ne reviendra plus aux souffrances volontaires, puisque son œuvre de rachat est terminée [3]. Il n'y a aucune raison de douter que Julien, d'après l'enseignement de la foi, ait vu lui aussi dans la résurrection le principe de la glorification du corps du Christ.

---

[1] Fragment 48 : (οὐχ) ὑπέστη τὸ σῶμα τὴν φθορὰν..., ἀλλὰ ἀπ' αὐτῆς τῆς ἑνώσεως τοιοῦτον ἦν οἷον μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ... μηδεμίαν προκοπὴν ἐκ τῆς ἀναστάσεως δεξάμενον, ἀλλ' ἐξ οὗ ἡνώθη τῷ θεῷ λόγῳ ἄφθαρτον καὶ ἅγιον καὶ ζωοποιόν.

[2] Fragment 42 : οὐ διὰ τῆς ἀναστάσεως μετέλαβεν τὴν ἀφθαρσίαν ἢ ἄλλο τι τῶν θεοπρεπῶν, ὡς αὐτῷ μὴ ὑπαρχόντων καὶ πρὸ τῆς ἀναστάσεως.

[3] Fragment 34 : οὐκέτι συγχωρήσει τοῖς πάθεσιν ἑκουσίως... ὅλην τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἐξαγοράσας τοῖς πάθεσιν ἑκουσίοις αὐτοῦ.

CHAPITRE VII

LA DOCTRINE DE JULIEN ET LA TRADITION

I. Les divers jugements portés sur le julianisme. — II. Les grandes lignes de la doctrine de Julien. — III. Les éléments originaux du julianisme. — IV. Julien et la tradition grecque. — V. Julien et Philoxène de Mabbôgh. — VI. Les motifs de l'opposition de Sévère au julianisme.

I

Léonce de Byzance fait grief à l'aphthartodocète dont il discute les idées, de s'être laissé séduire par le beau mot d'*ἀφθαρσία* et d'avoir sacrifié le mystère de l'économie à un terme qui sonne bien [1] ; plus tard, les écrivains byzantins recourront à la même explication pour excuser Justinien d'avoir adhéré, vers la fin de sa vie, à la doctrine de l'incorruptibilité [2]. L'étude des sources, dont nous avons consigné les résultats dans les pages qui précèdent, a montré, au contraire, que les formules chères à Julien : « le Christ *ἄφθαρτος* dès l'union, *ἀπαθής* et *ἀθάνατος* dans les souffrances et la mort », n'étaient pas que d'élégants paradoxes ou des acclamations dont une piété simple et sans culture, quelque peu orientale aussi, se serait plue à saluer le Christ Sauveur ; elles relèvent d'un système théologique, et c'est à juste titre qu'elles ont retenu l'attention des historiens des anciennes doctrines chrétiennes.

Présentée par Julien comme l'expression de l'enseignement traditionnel, la doctrine de l'incorruptibilité fut combattue par Sévère comme un renouvellement des hérésies manichéenne et eutychienne, et le moyen âge oriental se contenta de répéter ce jugement du grand docteur monophysite. A l'époque moderne, on a généralement reconnu que le julianisme ne marquait pas un retour au docétisme, mais la

---

[1] *Op. cit.* (PG, LXXXVI, 1318, C ; 1348, D) : *δι' ἑνὸς ῥήματος εἰς ταὐτὸν ἦλθεν τοῖς μανιχαίοις · καὶ δι' εὐπρεποῦς ὀνόματος, πᾶσαν σὺν γένεσιν ἀπεσκευάσαντο τὴν οἰκονομίαν ; — εἰς τοῦτο δὴ τῆς ἀτοπίας τὸ μέγεθος, τὸ κομψὸν ὑμᾶς τῆς ἀφθαρσίας ἀπήγαγεν ὄνομα.*

[2] Eustratius, *Vita S. Eutychii* (PG, LXXXVI, 2313, B) ; Nicetas Choniates, *Thesaurus fidei orthodoxae*, lib. XII (PG, CXL, 77) ; Nicéphore Calliste, *Historia ecclesiastica*, lib. XVII, cap. 29 (PG, CXLVII, 292 et suiv.).

plupart des auteurs ont cependant continué d'y voir une des formes les plus aigües de l'eutychianisme [1]. Préoccupés de situer la doctrine de l'incorruptibilité dans l'évolution des doctrines chrétiennes, beaucoup l'ont interprétée comme l'aboutissement normal des principes de la christologie monophysite : eutychien parfait, Julien aurait fait sortir de la formule *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* ce qu'elle contenait en germe, à savoir, l'affirmation d'une transformation essentielle de l'humanité du Christ en sa divinité, dans l'acte même de l'union. D'après A. Harnack, par exemple, c'est en méditant sur les conditions qui devaient avoir été faites à une nature humaine à partir du moment où Dieu l'avait faite sienne que Julien en vint à professer, comme une suite logique de la doctrine de la *μία φύσις*, que, dès la conception du Sauveur, l'humanité et la divinité avaient en lui une essence et des propriétés identiques [2]. R. Seeberg croit que Julien ne fit que développer la formule monophysite de saint Cyrille ; le Christ y étant conçu comme une nature unique, il était logique d'admettre que l'humanité du Sauveur avait possédé, dès le moment de la conception, la glorification complète que recevront les autres hommes après la résurrection [3]. D. J. Chapman estime que les Julianistes se montrèrent plus conséquents que les Sévériens avec leur principe monophysite [4]. G. Krüger pense que les Sévériens mettaient en danger leur position monophysite en se prononçant contre Julien [5]. F. Loofs défend la même idée. D'après lui, l'aphthartodocète de Léonce de Byzance, — dont il ne distingue pas les formules de celles du julianisme authentique [6], — reste mieux que son adversaire dans la ligne de la christologie cyrillienne ; aussi, il croit inutile de recourir à des influences julianistes pour expliquer que Justinien et certains orthodoxes de Constantinople aient adhéré à à la doctrine de l'incorruptibilité ; il leur a suffi, pense-t-il, de méditer sur la doctrine cyrillienne de l'*ἕνωσις φυσική*, dont on tâchait, à ce moment, de montrer la parfaite compatibilité avec la formule de Chalcédoine [7].

A. Harnack a cru pouvoir s'avancer plus loin. Les formules de Julien, expression d'un monophysisme qui a sorti ses dernières

---

1 Voir plus haut, p. 172 et suiv.

2 *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 410-411.

3 *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 253.

4 Article *Eutychianism*, dans *The catholic encyclopedy*, t. V, col. 635.

5 Articles *Julian von Halikarnass*, dans PRE, t. IX, p. 608, l. 45 et suiv. ; *Monophysiten*, *ibid.*, t. XIII, p. 400, l. 30 et suiv.

6 Voir plus haut, p. 176 et suiv.

7 *Die « Ketzerei » Justinians*, dans *Harnack-Ehrung*, p. 247.

conséquences, sont en cela, pense-t-il, le puissant écho des croyances traditionnelles les plus anciennes [1]. L'ancienne doctrine ecclésiastique se représentait la rédemption beaucoup moins comme un rachat que comme une délivrance de la mort, une élévation à la vie divine, en un mot, comme une divinisation ; subordonnant la christologie à la sotériologie, elle voulait que le rédempteur fût à la fois Dieu et homme, afin que s'établît en lui, entre la nature divine et la nature humaine, le contact physique qui devait permettre la transformation de la nature mortelle en la divinité immortelle ; c'est la « théorie grecque de la rédemption », qui aurait inspiré tout le développement dogmatique pendant la période qui s'étend du IVe au VIIe siècle ; elle explique, d'une part, la persévérance d'un Athanase à défendre la consubstantialité du Logos-Christ avec le Père, et de l'autre, la poussée latente qui aiguille la tradition sur la voie du monophysisme réel. Fermes sur le premier présupposé de leur sotériologie, — l'*ὁμοούσιος τῷ πατρί*, — les Pères n'avaient proposé qu'avec timidité les conséquences qu'enveloppait leur monophysisme. En poussant celui-ci jusqu'au bout, la doctrine de l'évêque d'Halicarnasse projette une vive lumière sur la tradition antérieure : en effet, autant Julien estime nécessaire d'affirmer l'*ὁμοούσιος ἡμῖν* au moment de l'union, autant il se rend compte qu'il n'y a pas de rédemption si le Christ nous reste consubstantiel après l'union. On ne peut s'empêcher, conclut A. Harnack, de reconnaître dans l'aphthartodocétisme le développement logique de la sotériologie grecque ; on y est d'autant plus forcé que Julien, refusant de souscrire aux théories qui attribuaient au Sauveur un corps venu du ciel, admettait explicitement et *ex necessitate fidei* la consubstantialité du corps du Christ avec le nôtre au moment où le Logos le prit [2]. Athanase et Julien d'Halicarnasse ! Que fût-il advenu, se

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 411, note 2 : « der kräftigste Nachhall der altesten Glaubensüberzeugung ».

[2] *Ibid.*, p. 412, note : « Man kann also nicht umhin, im Aphthartodoketismus die consequente Ausgestaltung der griechischen Erlösungslehre anzuerkennen, und man sieht sich dazu um so mehr genöthigt, als Julian die Homousie des Leibes Christi mit dem unsrigen in dem Moment, da der Logos ihn ergriff, ausdrücklich und ex necessitate fidei anerkannt und jede himmlische Leiblichkeit (dem Ursprung nach) abgelehnt hat. » Cfr *ibid.*, p. 411, note 2 : « Eine Homousie des Leibes Christi mit unserem Leibe *nach* der Menschwerdung würde den ganzen Trost und die Gewissheit der Erlösung aufheben. » — Sur le rôle joué par la sotériologie dans la tradition, d'après A. Harnack, cfr *ibid.*, t. II, p. 44 et suiv., p. 410 et suiv., ainsi que *Das Wesen des Christentums*, XIII. Vorlesung.

demande A. Harnack, de l'influence de Platon et d'Aristote dans l'Église, si l'Orient s'était borné à régler sa foi sur l'enseignement des deux premiers [1].

La théorie de A. Harnack a été partagée par plusieurs auteurs. F. Loofs écrit que la soi-disant hérésie de Justinien, — l'aphthartodocétisme, — n'était que le développement logique de la doctrine grecque de la rédemption physique [2]. E. Ter Minassiantz y trouve l'explication du succès rencontré en terre arménienne, dès 550, par les Julianistes syriens. L'Église d'Arménie, dont la vie s'est écoulée jusqu'alors dans un isolement presque total, à l'abri des luttes religieuses qui déchiraient le monde byzantin, se trouve spontanément d'accord avec les Julianistes ; d'après E. Ter Minassiantz, cet accord s'explique comme suit : d'une part, le julianisme n'est que l'aboutissement de la théorie grecque de la rédemption et, d'autre part, Athanase et Cyrille sont les deux seules autorités que reçoivent le catholicos d'Arménie et son clergé [3]. G. Krüger reprend à son tour la formule de Harnack, tout en observant qu'elle ne parait pas tenir compte de la résistance opposée au julianisme par l'Église [4].

La critique de ces interprétations du julianisme présentées par les modernes ne nous retiendra pas longtemps. Elles partent toutes, en effet, d'un présupposé dont l'étude des textes a démontré, croyons-nous, la fausseté, nous voulons dire le caractère eutychien de la doctrine de Julien. Pensant que celui-ci attachait au terme ἄφθαρτος le sens de notre mot *incorruptible*, on a cru que la doctrine de l'ἀφθαρσία affirmait que la chair du Sauveur avait été glorifiée et divinisée dès sa conception : ce point étant controuvé, les théories qui s'y appuient perdent du même coup leur valeur, et la question de savoir si Julien a été plus monophysite que Sévère, ou plus logique que les Pères de l'Église, perd elle aussi tout son sens.

Nous devons cependant présenter quelques observations à ce sujet. D'abord, la conception qui considère l'eutychianisme comme l'aboutissement normal de la formule monophysite de saint Cyrille, est abandonnée par les historiens qui ont pris contact avec les abondantes productions dogmatiques du monophysisme sévérien ou jaco-

---

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 52 : « Wo wäre Plato, wo wäre Aristoteles in der Kirche, wo wären sie im Mittelalter geblieben, wenn der Orient Athanasius und Julian von Halikarnass als die einzig massgebenden Kirchenväter verehrt hätte, und wie nah' ist beides gewesen ! »

[2] *Die « Ketzerei » Justinians*, dans *Harnack-Ehrung*, p. 248.

[3] *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, p. 44, 54.

[4] Article *Julian von Halikarnass*, dans PRE, t. IX, p. 609, l. 13 et suiv.

bite, monophysisme qu'on pourrait presque appeler le monophysisme historique, vu qu'il est le seul dans l'histoire qui fasse figure de parti, de secte religieuse et d'école théologique. Au reste, nous avons montré, pensons-nous, que le monophysisme ne joue aucun rôle essentiel dans l'élaboration de la doctrine de l'ἀφθαρσία ; celle-ci pouvait s'exprimer, comme on l'exprima d'ailleurs, aussi bien en fonction du diophysisme que du monophysisme.

Quant à la théorie grecque de la rédemption, dont Julien aurait illustré de façon si frappante le caractère traditionnel, il est vrai que les Pères s'en sont servis pour exposer leur foi touchant l'économie générale du salut ; mais elle est loin d'épuiser tout le contenu de cette foi, et d'exprimer le point central des croyances traditionnelles, à savoir, le dogme du salut par le croix [1]. Le cas de Julien est particulièrement démonstratif à cet égard, car s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que le protagoniste de la doctrine de l'incorruptibilité conçoit volontiers la rédemption sous la forme d'une communication, faite aux φθαρτοί, de l'ἀφθαρσία du Sauveur, il ne croit pas pour autant que la rédemption se soit accomplie suivant le schéma de la « sotériologie grecque ». Il tient que la rédemption devait se faire par un ἄφθαρτος, mais c'est parce que les souffrances et la mort d'un φθαρτός eussent été impuissantes à opérer notre salut ; celles du Christ, explique-t-il, ont eu cette efficacité salutaire, parce que, en sa qualité d'ἄφθαρτος, le Sauveur avait puissance sur la mort au lieu d'en être le sujet, et que, au lieu de faire servir sa mort pour lui-même, il a pu l'employer pour les autres et en verser intégralement la valeur expiatrice en paiement de leurs dettes. On distingue aisément en ceci la donnée de foi des thèmes qui servent à l'exposer. Julien reçoit de la foi la doctrine du salut par la croix, mais il veut l'incorporer dans une systématisation théologique où il a déjà fait rentrer d'autres dogmes, celui de l'unité du Christ et celui du péché de nature. Pour cela, il recourt aux deux thèmes suivants : la destruction de l'empire de la mort par la mort de celui qui n'est pas soumis à la mort (l'ἄφθαρτος), et l'extinction des dettes de la nature humaine par celui qui ne doit rien pour lui-même (l'ἄφθαρτος). Des formules telles que : « le Christ ἄφθαρτος nous conférant l'incorruptibilité », ou « le φθαρτός impuissant à tirer de la φθορά de quoi en délivrer les φθαρτοί », sont des raccourcis, des énoncés à l'emporte pièce : on se méprendrait sur leur sens en croyant qu'ils attribuent formellement la rédemption

[1] Cfr J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, p. 86 et suiv.

à la communication physique de l'ἀφθαρσία du Christ aux φθαρτοί. En effet, si on les pénètre plus à fond en les remettant dans l'ensemble du système, on découvre que leur signification est toute autre ; c'est aux souffrances et à la mort du Christ que Julien attribuait formellement notre rédemption, et l'ἀφθαρσία du corps du Sauveur n'était, à ses yeux, qu'une condition de leur efficacité salutaire. Encore est-il, toutefois, qu'il n'identifiait pas cette ἀφθαρσία avec l'incorruptibilité des corps glorifiés.

II

La doctrine de Julien rallia des adhésions et souleva des oppositions tant chez les Monophysites que chez les Byzantins. C'est un signe que, à côté d'éléments traditionnels, elle en acceptait d'autres qui paraissaient à certains introduire une nouveauté dans la doctrine. C'est à démêler ces deux éléments, l'un, traditionnel, et l'autre, original et nouveau, que nous voudrions nous employer maintenant. Il sera bon toutefois, avant d'aborder la question, de résumer les lignes maîtresses de la doctrine de Julien ; nous verrons ainsi dans quelle direction nous devons orienter nos recherches.

L'absolue ἀφθαρσία du Christ ne prend son véritable relief dans le système de Julien que par opposition à la corruption de la nature humaine ; le Christ ἄφθαρτος, c'est le Christ homme parfait, mais sans notre φθορά. Sur ce point spécial, la christologie de Julien n'est que la réplique de sa doctrine sur l'homme. Aussi, un exposé de cet élément caractéristique du système christologique de l'évêque d'Halicarnasse doit-il nécessairement être précédé d'un exposé de sa théorie sur l'action de la φθορά dans la nature.

Avec l'auteur du livre de la *Sagesse*, Julien constate que Dieu n'a pas fait la mort. Supposant, sans se préoccuper de l'établir, que l'homme était, à l'origine, physiquement capable de souffrir et de mourir, il s'attache surtout à relever que, en fait, Adam était soustrait à la mort et aux souffrances. Celles-ci ne rentrent donc pas dans l'ordination primitive : elles ne sont pas κατὰ φύσιν. Mais Adam pèche. La désobéissance au commandement le jette tout entier, corps et âme, sous la corruption ; notre premier père ressent désormais dans sa chair l'aiguillon de la concupiscence et, contre son gré, il devra subir les souffrances et la mort en châtiment de son péché. Adam est corrompu : il est φθαρτός.

Adam n'a pas nui qu'à lui seul ; la nature humaine tout entière, dont il portait le germe en lui, est corrompue (φθαρτή) par son péché ; Adam φθαρτός engendre des fils φθαρτοί comme lui. Les textes

permettent de distinguer trois éléments dans l'état du φθαρτός, ou si l'on veut, trois aspects de sa φθορά. La corruption est d'abord une souillure morale, un péché (ἁμαρτία) ; c'est ensuite la concupiscence (ἐπιθυμία, ὀρεκτικαὶ κινήσεις) ; c'est enfin la nécessité de subir les souffrances et la mort. Ancrée dans la nature, cette φθορά se transmet avec elle par la génération, accomplie sous l'impulsion de la concupiscence. Jusqu'à quel point Julien confond-il ce péché avec la concupiscence ? Nous n'avons pas cru pouvoir le déterminer avec certitude. Quoi qu'il en soit, le péché que nous héritons de nos parents est une véritable souillure morale ; si la culpabilité qu'il entraîne n'est pas celle que crée un péché actuel, elle est néanmoins réelle. C'est en raison de ce péché de nature que le φθαρτός subit nécessairement les souffrances et la mort : elles sont le châtiment du péché qui le souille du seul fait de sa participation à la nature.

Depuis la faute d'Adam, l'homme est παθητός, θνητός, δεκτικὸς τῶν πάθων καὶ τοῦ θανάτου. Par eux-mêmes, ces termes se borneraient à marquer la présence des souffrances et de la mort dans l'homme, mais comme ils s'appliquent en fait à la condition du φθαρτός, ils en viennent naturellement à signifier la *façon* dont celui-ci les éprouve, à savoir, nécessairement et en châtiment du péché de nature ; appeler un homme παθητός revient donc à dire qu'il est φθαρτός, infecté par la souillure originelle et sous le coup du châtiment que celle-ci réclame. Avant la transgression, la corruption n'était pas κατὰ φύσιν ; après la transgression, il est juste, au contraire, de la qualifier de φυσική, car elle est la condition normale de la φύσις ἀνθρωπίνη tout entière.

Dieu voulant réparer les effets désastreux de la faute d'Adam, le Verbe se fait homme pour devenir capable de souffrir et de mourir. Le Verbe incarné, le Christ, est un sujet un ; comme tous les Monophysites, Julien d'Halicarnasse exprime ce dogme en disant que le Christ est une nature, celle du Dieu Verbe, incarnée (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). En sa qualité de Dieu, le Christ ne pouvait avoir aucun contact avec le péché ; aussi, il n'a pu prendre qu'une humanité qui n'est pas infectée par le péché (ἐν ἁμαρτίᾳ), et sa chair ne pouvait être φθαρτή. Puisque, d'autre part, la souillure originelle se transmet avec la nature par le moyen du commerce charnel, le Verbe se fait chair d'une vierge. Homme parfait, consubstantiel à nous, le Christ n'est cependant pas un homme ordinaire (κοινός), un φθαρτός : il est ἄφθαρτος, car le Verbe s'est fait homme de la seule manière qui convint à Dieu, c'est-à-dire, sans participer au péché immanent a la nature.

Comme le Christ a souffert et est mort, en vue de la rédemption, on peut dire qu'il fut παθητός et θνητός. Toutefois, comme il n'avait

pas eu part au péché de nature, ses souffrances et sa mort n'ont pu prendre le caractère qu'elles ont chez le φθαρτός : elles ne lui furent pas imposées comme le châtiment de ce péché de nature. Différence capitale entre le Christ et nous ! Elle fonde, aux yeux de Julien, la possibilité même de l'œuvre rédemptrice. C'est parce que le Christ ne devait pas ses souffrances pour lui-même qu'il a pu les offrir pour le rachat de ses frères ; complètement maître du fruit de sa passion, le Sauveur a pu en disposer pour les autres. Le Christ était donc παθητός et θνητός à la façon qui convient à un ἄφθαρτος ; en d'autres termes, il n'était pas παθητός et θνητός à la façon du παθητός et θνητός ordinaire. Pour exprimer cette vérité, Julien écrit que le Christ, même comme homme, fut ἀπαθής dans les souffrances, et ἀθάνατος dans la mort ; la négation que ces adjectifs incluent porte, non pas sur le *fait* des souffrances, mais sur la *façon* de les supporter qui est courante chez les hommes. Ces expressions étaient suggérées en partie à Julien par ce fait que, avant l'incarnation, le Verbe était déjà ἀπαθής et ἀθάνατος, quoique dans un tout autre sens. Le Verbe, disait Julien, est *resté* ἀπαθής et ἀθάνατος, selon la chair aussi ; c'est là un jeu de mots, sur le sens duquel nous avons attiré l'attention, car l'ἀφθαρσία du Verbe comme Dieu et l'ἀφθαρσία de la chair du Christ dans les souffrances sont deux prérogatives que l'évêque ne confondait pas.

De quel nom caractériser les souffrances rédemptrices et la mort vivifiante du Christ ? Sévère les appelait souffrances naturelles (πάθη φυσικά). Julien ne rejetait pas entièrement cette manière de parler, car il admettait que les souffrances n'avaient pas surgi comme par miracle dans l'organisme du Sauveur, mais qu'elles avaient procédé, comme chez nous, de causes naturelles ; toutefois, comme l'expression « souffrances naturelles » éveillait trop, à son avis, l'idée de souffrances telles qu'elles se passent dans la nature corrompue, il voulait prévenir toute équivoque en évitant d'appeler πάθη φυσικά tout court les souffrances du Rédempteur. Il parlait de « souffrances naturelles et volontaires », ou, plus ordinairement, de « souffrances volontaires » ; c'était là son expression favorite ; elle marquait en effet, à ses yeux, la profonde différence qui avait séparé les souffrances du Sauveur de celles d'un homme ordinaire, en même temps qu'elle assignait la raison de leur efficacité rédemptrice.

III

Tel est, esquissé dans ses grandes lignes, le système de Julien ; nous en avons ainsi noté, pensons-nous, tous les traits essentiels.

Il n'y est pas question d'eutychianisme ni de négation de la consubstantialité du Christ avec nous. Le monophysisme n'y intervient que comme un élément de fait, pour exprimer le dogme de l'unité de sujet dans le Christ. L'intérêt du système est ailleurs ; il nous paraît résider surtout dans les deux points suivants : une doctrine du péché de nature dont le contre-coup se fait sentir en christologie, et une terminologie autour de laquelle on fit scandale dans certains milieux. Si le julianisme peut prétendre à quelque originalité, c'est en ces deux points seulement, car, pour le reste, nous ne découvrons rien d'anormal dans les textes de son représentant le plus autorisé. En effet, l'évêque d'Halicarnasse est monophysite comme tous les Sévériens ; comme eux, il se pose en antinestorien déclaré ; comme eux encore, il affirme, contre les Eutychiens, la consubstantialité du Christ avec nous ; enfin, est-il besoin d'y insister, il défend la parfaite réalité des souffrances du Christ et il en relève, avec toute la tradition, le caractère d'entière liberté.

Le premier point marquant du système de Julien est la croyance qu'il exprime à l'existence d'un péché de nature. Saint Augustin était mort depuis près d'un siècle lorsque parurent les ouvrages de l'évêque d'Halicarnasse, mais n'oublions pas que Julien et Sévère sont des témoins des doctrines reçues en Orient. Or, on sait que la croyance au péché originel eut peine à se faire accepter universellement dans cette partie de l'Église ; la crainte de l'origénisme semble lui avoir fait tort ; si les écrivains ecclésiastiques orientaux s'accordaient à rattacher à la faute d'Adam la nécessité de souffrir et de mourir qui pèse sur la nature humaine, il n'en manquait pas parmi eux qui répugnaient à admettre que l'homme mortel naît également coupable [1]. « En somme, écrit J. Tixeront, si la croyance en une déchéance de l'humanité par suite de la faute d'Adam est incontestable chez tous nos écrivains grecs du IVe siècle, l'idée qu'ils se font de cette déchéance reste en deçà de la conception que l'on s'en fait à la même époque en Occident : elle est moins complète et moins précise. Il faut peut-être excepter le disciple d'Origène, Didyme [2]. » Étendant son enquête à la théologie grecque des trois siècles suivants, M. Tixeront constate que, « si explicite pour affirmer que nous subissons la peine du péché d'Adam », cette théologie

[1] Voir les textes dans J. Turmel, *Le dogme du péché originel avant saint Augustin*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. V (1900), p. 503-526 et t. VI (1901), p. 13-31, ou dans J. Tixeront, *Histoire des dogmes* t. II, p. 140 et suiv.

[2] *Op. cit.*, t. II, p. 144.

« l'est beaucoup moins pour affirmer que nous héritons de son péché même », et il remarque que « l'école d'Antioche, toujours jalouse de sauvegarder les droits et l'intégrité de la nature humaine, devait éprouver une difficulté particulière à entrer dans cette idée[1] ». En cela, tout au moins, Sévère serait bien, lui aussi, de nuance antiochienne, car il s'oppose énergiquement à la doctrine du péché de nature ; il met en avant les noms de saint Jean Chrysostome et de saint Cyrille, pour établir que nous naissons mortels, mais non pas pécheurs, et que, si nous subissons les suites du péché d'Adam, nous n'avons part en aucune façon au péché lui-même de notre premier père[2].

Or, à la différence de Sévère, Julien n'éprouve aucune difficulté à penser que nous recevons un péché (ἁμαρτία) avec la nature, et que tout homme est pécheur du fait de sa naissance. L'emploi du mot « péché » pour désigner la souillure que l'homme contracte en naissant n'est sans doute pas sans importance pour déterminer la nature de celle-ci ; toutefois, il n'est pas décisif par lui-même, car Julien eût pu appeler la concupiscence du nom de péché, en tant qu'elle est le principe actif du péché. Aussi, ce sont les effets de cette ἁμαρτία qui doivent retenir notre attention. Or, Julien admet que ce « péché » établit l'homme dans un état de culpabilité ; à vrai dire, cette culpabilité est d'un genre spécial, car elle souille d'abord la nature, et ne souille l'homme qu'en tant qu'il participe à la nature, mais c'est cependant une véritable culpabilité ; Julien croit, par exemple, que la mort en est le châtiment. Le fait que, selon toute probabilité, l'évêque d'Halicarnasse identifiait avec la concupiscence le « péché » qu'il disait transmis avec la nature, ne prouve pas que celui-ci n'était vraisemblablement, à ses yeux, que le désordre physique que constitue la concupiscence ; si la supposition était exacte, il faudrait dire que non seulement Julien expliquait par le péché d'Adam la présence des mouvements désordonnés de la concupiscence dans l'homme, mais encore qu'il croyait que celle-ci infecte l'homme d'une véritable souillure morale, et qu'elle appelle nécessairement la mort sur celui dont elle travaille la chair, comme la faute appelle le châtiment.

La croyance à l'existence d'une souillure originelle était si vivante chez Julien qu'elle a conditionné la doctrine de l'ἀφθαρσία qu'il défendait en christologie ; c'est même uniquement par cette voie

---

[1] *Histoire des dogmes*, t. III, p. 209.
[2] Voir plus haut, p. 127 et suiv.

indirecte que nous pouvons la constater chez lui. Il est regrettable que les textes conservés n'exposent pas d'une manière complète et directe la foi de l'évêque d'Halicarnasse au péché de nature, car nous y aurions sans doute trouvé une doctrine assez proche de l'enseignement de saint Augustin[1]. Tels qu'ils sont, cependant, ils rendent un témoignage intéressant à la foi que professaient certains cercles orientaux au dogme du péché originel, au tournant des Ve et VIe siècles

IV

Dès les premiers temps de la controverse, avant même que la question qu'elle soulevait ne fût déférée à l'examen de Sévère, Julien se prétendit couvert par l'autorité des Pères : sa christologie, disait-il, était en pleine conformité avec l'enseignement traditionnel. Il convient, croyons-nous, de faire deux parts dans cette prétention, et de distinguer ici la pensée même de l'évêque d'Halicarnasse et la terminologie qui lui paraissait propre à l'exprimer. La première ne s'écartait pas des voies traditionnelles; en effet, rien n'était plus conforme à l'enseignement des Pères que d'affirmer l'unité de sujet dans le Christ, d'insister sur l'immunité qui avait garanti le Sauveur contre toutes nos souillures, de souligner le fait que l'intégrité du Christ n'avait pas porté atteinte à sa consubstantialité avec nous, d'attirer enfin spécialement l'attention sur la pleine liberté du Rédempteur dans les souffrances, gage précieux de notre salut. Mais la tradition refusait elle d'appeler *φθαρτόν* le corps du Sauveur et s'accommodait-elle si aisément de la formule *σῶμα ἀπαθὲς ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἀθάνατον ἐν τῷ θανάτῳ* ? Le perte presque totale du *Tome* et des ouvrages qui le suivirent de près nous empêche de dire dans quelle mesure précise Julien croyait pouvoir répondre affirmativement à ces questions ; nous pouvons cependant nous en faire quelque idée en examinant le petit nombre de textes que nous savons avoir fait partie de son dossier patristique.

Nous ne trouvons nulle part, écrivait Julien dans le *Tome*, un docteur de l'Église qui ait dit que le corps du Christ avait jamais été *φθαρτον*[2]. Si Julien eût voulu dire par là qu'aucun Père n'avait jamais qualifié de ce nom le corps du Christ, son affirmation eût été

[1] On sait les relations étroites que saint Augustin établissait entre le péché originel et la concupiscence (Cfr J. TIXERONT, *op. cit.*, t. II, p. 472 et suiv.; J.-B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, p. 15 et suiv., p. 168).

[2] Fragment 39.

inexacte ; Sévère, en effet, n'avait pas de peine à lui signaler des passages patristiques où le corps du Christ était appelé φθαρτόν. Le patriarche en appelait, par exemple, à saint Athanase disant que l'incorporel n'aurait pas éprouvé les accidents corporels, s'il n'avait pris de la Vierge un corps φθαρτόν et θνητόν[1] ; il citait saint Cyrille écrivant que le Verbe avait pris, avec la chair, les passions de la chair, puisqu'il avait pris un corps θνητόν et φθαρτόν[2], et il renvoyait Julien aux passages où le même docteur déclare que la mort n'est possible que pour celui qui est susceptible de corruption[3], et où il donne aux plaies du Christ le nom de φθορὰ σωματική[4].

Nous n'avons pas conservé de texte où Julien s'expliquât sur le sens des quatre passages de saint Athanase et de saint Cyrille que nous venons de lui voir opposer par Sévère. Il est probable, cependant, qu'il les comprenait comme il avait interprété, dans sa *Deuxième lettre à Sévère*, un autre texte de Saint Cyrille où il est dit que le corps du Christ, φθαρτόν par nature, revint à la vie par la résurrection[5]. Entendez, disait Julien, un corps ἄφθαρτον, mais appelé ici φθαρτόν en tant qu'il avait été pris de la nature commune qui, elle,

---

[1] *Critique* (*Vat.* 140, 50 *c*, 52 *d*) ; *Réfutation des Propositions de Julien* (*ibid.*, 63 *b*), citant *Oratio* III *contra Arianos* (PG, XXVI, 440, B) : οὐδὲ γὰρ ἐν ἀσωμάτῳ τὰ τοῦ σώματος ἂν ἐγεγόνει, εἰ μὴ σῶμα λαβὼν ἦν φθαρτὸν καὶ θνητόν.

[2] *Critique* (*Vat.* 140, 28 *f*) ; *Troisième lettre à Julien* (*ibid.*, 11 *c*) ; *Réfutation des Propositions de Julien* (*ibid.*, 62 *d*) ; *Contra Additiones* (*ibid.*, 88 *e*), citant *Thesaurus* (PG, LXXV, 396, C) : ἐπειδὴ γὰρ θνητὸν καὶ φθαρτὸν ἀπέλαβε σῶμα,... μετὰ τῆς σαρκὸς καὶ τὰ αὐτῆς ἰδιοποιεῖται πάθη.

[3] *Critique* (*Vat.* 140, 27 *c*, *d*, 28 *a*, 43 *e*, 51 *c*) ; *Troisième lettre à Julien* (*ibid.*, 10 *f*, 15 *e*) ; *Réfutation des Propositions de Julien* (*ibid.*, 61 *c*) ; *Contra Additiones* (*ibid.*, 84 *f*) ; *Adversus Apologiam Iuliani* (*ibid.*, 105 *c*), citant *In Ioannis evangelium commentarius*, lib. XII (édit. Pusey, t. III, p. 128 = PG, LXXIV, 705, D) : ὅτε τοίνυν περὶ μόνον τὸ φθείρεσθαι πεφυκὸς τὸ τοῦ θανάτου γίνεται κράτος, περὶ αὐτὸ δὴ πάντως καὶ ἡ τῆς ἀναστάσεως δύναμις νοοῖτ' ἂν εἰκότως...

[4] *Critique* (*Vat.* 140, 56 *e*) ; *Troisième lettre à Julien* (*ibid.*, 18 *a*) ; *Réfutation des Propositions de Julien* (*ibid.*, 64 *a*) ; *Contra Additiones* (*ibid.*, 94 *b*) ; *Adversus Apologiam Iuliani* (*ibid.*, 100 *b*, 106 *b*), citant *In Ioannis evangelium commentarius*, lib. XII (édit. Pusey, t. III, p. 146 = PG, LXXIV, 728, B) : εἶτα πῶς, ἐρεῖ τις τυχόν, ἐν τῷ ἀφθάρτῳ σώματι τὰ τῆς φθορᾶς διεφαίνετο σημεῖα ; φθορᾶς γὰρ σωματικῆς ἀπόδειξιν ἔχει... χειρῶν... σωζομένη διάτρησις...

[5] *De recta fide ad Theodosium* (édit. Pusey, vol. III, part II, p. 68-69 = PG, LXXVI, 1165, A) : σῶμα μὲν ἀνεβίω τὸ τῇ φύσει φθαρτόν.

est φθαρτή [1] ; c'était là, d'après lui, le seul moyen de préserver saint Cyrille d'une contradiction avec lui-même. Sans doute est-ce à une exégèse de ce genre qu'il faisait allusion dans sa *Deuxième lettre à Sévère*, en disant qu'il s'était efforcé de mettre les Pères d'accord avec eux-mêmes et entre eux [2]. Mais si Julien se rendait compte que les Pères avaient qualifié de φθαρτόν le corps du Christ, on admettra que, en écrivant qu'aucun Père de l'Église n'avait jamais appelé φθαρτόν le corps du Christ, il voulait dire que la tradition n'enseignait pas que le Sauveur avait été, comme nous, sous le coup du péché de nature et de ses suites ; en d'autres termes, il exprimait ainsi la doctrine traditionnelle dans sa terminologie à lui. Nous voyons en effet qu'il écarte une objection tirée du mot de saint Cyrille : σῶμα τὸ τῇ φύσει φθαρτόν, en renvoyant son adversaire à une autre parole du même docteur, extraite du même contexte, où saint Cyrille écrit que la chair unie au Verbe n'avait pu subir la tyrannie de la corruption [3]. En tout cas, si Julien prouvait, par des textes comme celui-ci, que sa pensée ne écartait pas de celle des Pères, il ne réussissait pas à établir que sa terminologie était conforme à la leur, en refusant d'appliquer au corps du Christ l'épithète φθαρτόν.

Julien produisait-il des textes patristiques où, de façon bien claire, le corps du Christ avant la résurrection était appelé ἄφθαρτον, au sens qu'il donnait à ce mot ? Ici encore, notre information est très limitée : des morceaux conservés, il en est deux seulement qui présentent un argument de ce genre.

Le premier fait appel à l'*Ancoratus*. Parlant du Christ, saint Épiphane écrit : ἐν αὐτῷ τὸ πεπονθὸς μὴ φθαρέν, τὸ ἀπαθὲς ἄφθαρτον, ἀφθαρσία τὸ ὅλον θεὸς κύριος [4]. A deux reprises, Sévère prend Julien à partie pour avoir allégué ce texte en sa faveur [5], mais il ne nous apprend pas quel usage précis l'évêque d'Halicarnasse en avait fait ; quant à lui, il croit que saint Épiphane a ici en vue l'ἀφθαρσία qui suivit la résurrection ; en effet, dit-il, il est question, quelques lignes plus haut que le texte cité, de l'apparition du Christ ressuscité à l'apôtre Thomas, et le contexte subséquent parle, lui aussi,

[1] Fragment 4 : τὸ τῇ κοινῇ φύσει φθαρτὸν ἑαυτῷ ἥνωσεν ; fragment 7 : τὸ τῇ κοινῇ φύσει φθαρτὸν καὶ οὐκ ἄλλως. — καὶ γὰρ ἐκ τοῦ φθαρτοῦ εἰλήφθη. — τοῦτο τῇ πρὸς τὸν λόγον ἑνώσει ἄφθαρτον ἀνεδείχθη...

[2] Fragment 3 : τὰ ὑπὸ τῶν πατέρων εἰρημένα ἐφρόντισα ἑαυτοῖς τε καὶ ἀλλήλοις συμφωνοῦντα ἀποδεῖξαι.

[3] Cfr fragment 4.

[4] Édit. Holl, p. 100, l. 29-30 = PG. XLIII, 168, D. Cfr fragment 19.

[5] *Critique* (*Vat.* 140, 58 *d*) ; *Contra Additiones* (*Add.* 12158, 42 *b*).

du Christ glorieux. Il est assez difficile de dire jusqu'à quel point l'interprétation proposée par Sévère est exacte. Les remarques que celui-ci présente sont justes ; toutefois, semble-t-il, saint Épiphane ne mentionne l'apparition à Thomas que pour prouver incidemment la réalité de la résurrection, et le contexte précédent parle de l'union et non de la résurrection ; de plus, toute la première partie de cette section (LXXX) de l'*Ancoratus* veut montrer, contre les Apollinaristes, que le Christ a pu posséder une âme sans contracter pour cela le péché ; c'est là, dit saint Épiphane, le sens du mot de l'Apôtre : *εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*[1]. En tout cas, indépendamment de l'idée que saint Épiphane a voulu exprimer ici, les observations que nous venons de faire expliquent comment Julien pouvait être amené à comprendre que l'*ἀφθαρσία* dont parle ce passage était l'immunité du Christ par rapport au péché de nature.

Nous savons, en second lieu, que Julien recourait à l'anathème IX du pseudo-Grégoire le Thaumaturge[2], qu'il lisait comme suit : *εἴ τις λέγει τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Χριστόν, καὶ μὴ ὁμολογεῖ αὐτὸν ἄτρεπτον τῷ πνεύματι, ἄφθαρτον*[3] *τῇ σαρκί, ἀ. ἔ.* Il y trouvait l'affir-

---

[1] *Philipp.*, II, 7,

[2] Cfr les fragments 32 et 125. Sur ces anathèmes, cfr O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, p 330-331.

[3] Faut-il lire *φθαρτὸν τῇ σαρκί* ou *ἄφθαρτον τῇ σαρκί* ? Migne (PG, X, 1132, D), tout en notant la variante *ἄφθαρτον*, et A. Hahn (*Bibliothek der Symbole*, p. 283) lisent *φθαρτόν*. J.-B. Pitra (*Analecta sacra Spicilegio solesmensi parata*, t. IV, p. 97, note 4 et p. 358, note 5) remarque que plusieurs manuscrits grecs lisent *ἄφθαρτον*, et que les manuscrits syriaques qu'il a consultés (les *Add.* 12155, 12156 et 17200) supposent la même leçon (ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ = *ἄφθαρτον*) ; toutefois, comme le sens réclame, à son avis, *φθαρτόν*, il conjecture que le passage aura été corrompu par quelque partisan de la doctrine de l'incorruptibilité. La raison est peu convaincante. Observons d'abord que le pseudo-Grégoire prouve le bien-fondé de son anathème en renvoyant au texte *οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν* (*Act.*, II, 31 ; voyez l'explication qu'il donne lui-même de son anathème, dans A. Hahn, *ibid.*, p. 283 = PG, X, 1132, D) ; or, ce texte pouvait servir à montrer que la chair du Christ avait été *ἄφθαρτος*, mais non pas l'inverse. En second lieu, à supposer que Sévère eût rencontré quelque part la leçon *φθαρτόν*, il n'eût pas manqué de dire que l'argumentation de son adversaire manquait de base dans la même mesure ; or, il ne conteste jamais la lecture *ἄφθαρτον* ; il l'admet, en se contentant de lui donner une explication acceptable (voyez *Critique* : *Vat.* 140, 39 *e* : *Troisième lettre à Julien* : *ibid.*, 16 *c* ; *Réfutation des Propositions de Julien* : *ibid.*, 62 *f* ; *Contra Additiones* : *ibid.*, 98 *b*, *d*). Selon toute vraisemblance, la leçon authentique était *ἄφθαρτον* ; y trouvant plus tard une difficulté, une partie de la tradition manuscrite grecque laissa tomber l'*α* privatif et lut *φθαρτόν*.

mation explicite de la perpétuelle ἀφθαρσία du corps du Christ, tandis que Sévère restreignait la portée du texte au temps qui suivit la résurrection. L'anathème nous paraît trop laconique pour qu'il soit possible d'en déterminer le sens avec certitude. En tout cas, le texte des *Actes* : οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν, allégué par le pseudo-Grégoire pour prouver que le Christ était ἄφθαρτον τῇ σαρκί, ne fournit pas d'argument décisif à l'interprétation défendue par Sévère. Bien que, dans les *Actes*, ce texte s'applique à la sépulture du Christ, nous voyons Julien [1] et Philoxène de Mabbògh [2] le mettre en relation avec la naissance « incorruptible » du Christ selon la chair ; les auteurs anciens n'exigeaient pas toujours des textes qu'ils utilisaient un lien bien étroit avec la thèse qu'ils leur demandaient d'étayer. Bornons-nous donc à constater que Julien citait l'anathème IX du pseudo-Grégoire pour justifier sa propre terminologie ; le ἄφθαρτον τῇ σαρκί de ce texte lui paraissait sans doute traduire en une formule plus brève la doctrine de l'anathème suivant, qui confessait la parfaite ressemblance du Christ avec nous, *hormis « le péché »* [3].

On a vu que Julien proposait les formules ἀπάθεια ἐν τοῖς πάθεσι et ἀθανασία ἐν τῷ θανάτῳ pour exprimer la condition privilégiée du Christ dans les souffrances et la mort. Il pouvait assurément trouver des textes patristiques qui affirmaient que le Christ n'était pas un simple παθητός, un simple θνητός, ou encore, que le Sauveur n'avait pas été soumis à la puissance tyrannique des souffrances et de la mort, mais pouvait-il citer des Pères qui attribuaient l'ἀπάθεια au Christ souffrant considéré comme homme ? Nous ne connaissons qu'un seul texte revendiqué par l'évêque d'Halicarnasse pour appuyer ce point de sa terminologie. C'est un passage du pseudo-Grégoire le Thaumaturge, où nous lisons que la divinité, dans le Christ, avait fait disparaître le παθητικόν de la chair lors de l'accomplissement du mystère [4]. L'accomplissement du mystère, raisonnait Julien, c'est l'union, et de fait, disait-il, il est impossible de concevoir l'existence du παθητικόν dans la chair unie à l'impassible, c'est-à-dire, d'admettre dans le Christ la présence du régime de

---

[1] Cfr le fragment 8.

[2] *De Uno ex Trinitate incorporato et passo*, Dissert. VIII (*Add.* 12164, 79 *a*).

[3] Édit. HAHN, *op. cit.*, p. 283 = PG, X, 1133, A.

[4] Ἡ κατὰ μέρος πίστις (édit. LIETZMANN, p. 168, l. 11 = PG, X, 1105, C) : τῆς θεότητος τὸ παθητικὸν τῆς σαρκὸς ἐν τῇ τοῦ μυστηρίου πληρώσει ἀνῃρηκυίας.

nécessité dans la souffrance qui est le lot de la nature commune [1]. Sévère, en reprenant ce passage de Julien dans son *Apologie du Philalèthe*, donne une interprétation différente au texte du pseudo-Grégoire ; il y est question selon lui, on s'y attend, de l'*ἀπάθεια* du corps glorifié du Sauveur. Pour montrer le bien-fondé de son interprétation, le patriarche faisait observer que la phrase suivante parle du temps qui suit la résurrection : *μετὰ δὲ θανάτου κατάλυσιν περὶ τὴν σάρκα τὴν ἁγίαν ἀπάθεια διηνεκὴς καὶ ἄτρεπτος ἀθανασία* [2]. La remarque n'est pas concluante. En effet, l'ensemble du passage décrit la vie du Verbe incarné dans ses diverses étapes : l'union, les souffrances et la mort, l'état glorifié qui leur fait suite, et la communication faite aux croyants de l'impassibilité et de l'immortalité du Christ glorifié ; dès lors, il a pu sembler plus naturel à Julien d'entendre de la période de la vie du Christ antérieure à la résurrection la partie du texte qui précède la phrase *μετὰ δὲ θανάτου κατάλυσιν, κ. τ. λ.*

Si peu nombreux soient-ils, les textes que nous venons d'examiner nous renseignent assez bien sur un des genres d'argumentation de l'évêque d'Halicarnasse ; il est probable qu'ils ne formaient qu'une faible partie du dossier patristique qu'il croyait pouvoir alléguer pour justifier sa terminologie. Quoi qu'il en soit, Julien n'eût pu contester que les Pères grecs appelaient le corps du Christ *φθαρτόν* avant la résurrection, et cela, en raison de son aptitude naturelle à souffrir et à mourir ; s'ils parlaient de l'impassibilité du Verbe incarné dans les souffrances, c'est en spécifiant qu'ils le considéraient alors comme Dieu. Quant aux formules *ἀπάθεια τοῦ σώματος* et *σῶμα ἀπαθὲς ἐν τοῖς πάθεσιν*, le moins qu'on puisse dire, c'est que Julien eût été embarrassé d'en trouver de nombreux exemples dans la littérature des écrits patristiques ; pour notre part, nous n'en connaissons à présent aucun exemple indiscutable. Il semble donc légitime de conclure que, si la christologie de Julien était d'inspiration traditionnelle, elle s'exprimait en une terminologie qui ne l'était pas ; l'évêque d'Halicarnasse se montrait notamment trop exclusif en refusant d'appeler *φθαρτόν* le corps du Christ, et il exprimait la parfaite liberté du Sauveur dans la passion en une formule qui n'était pas courante dans la tradition grecque.

---

[1] Fragment 102 : *τῆς θεότητος μετὰ τὴν πλήρωσιν τοῦ μυστηρίου...., τοῦτ' ἔστι μετὰ τὴν ἕνωσιν, τὸ παθητικὸν τῆς σαρκὸς ἀνῃρηκυίας, τὸ παθητικὸν λοιπὸν οὐ δυνατὸν λέγεσθαι εἶναι τῇ τῷ ἀπαθεῖ ἡνωμένῃ σαρκί, οὐδὲ βίᾳ τυραννεύειν τὴν τῆς φύσεως ἐπικράτειαν.* — Sur le sens de *τὸ παθητικόν* chez Julien, voir plus haut, p. 206, note 4.

[2] *Vat.* 140, 27 *d*.

V

La confrontation du système de Julien avec l'enseignement ordinaire de la tradition grecque aboutit, somme toute, à faire de l'évêque d'Halicarnasse un isolé. En effet, la conception que celui-ci se faisait de la déchéance originelle et les formules qu'il employait pour l'exprimer dépassent celles de la plupart des écrivains ecclésiastiques de langue grecque ; en christologie, une terminologie fortement influencée par la doctrine du péché de nature marque également les textes de Julien d'un cachet d'originalité franchement accusé. Par contre, un auteur syrien, contemporain de Julien, aboutit, en plus d'un cas, à des formules identiques à celles de l'évêque d'Halicarnasse, après avoir insisté sur les points de doctrine qui avaient surtout retenu l'attention de celui-ci. Nous voulons parler de Philoxène, évêque de Mabbògh († après 522) [1].

Nous ne sommes pas les premiers à rapprocher Philoxène des Julianistes. En publiant la lettre adressée par l'évêque de Mabbògh aux moines de Tell 'Adda, I. Guidi notait que Philoxène avait glissé vers l'aphthartodocétisme, en admettant que les souffrances de la passion relevaient de la volonté du Sauveur, et non pas de la constitution naturelle de son corps [2]. A. Vaschalde crut également remarquer dans l'enseignement de Philoxène les germes de l'hérésie de Julien d'Halicarnasse, qui soutenait, dit-il, que le Christ n'était pas sujet aux passions humaines ou exposé aux altérations de notre nature corruptible [3]. C. Hefele et, après lui, A. Fortescue, font de Philoxène, non seulement un aphthartodocète, mais encore un docète [4]. Longtemps avant ces auteurs, J. S. Assemanni écrivait, en se référant à une notice du *Liber Radiorum* de Bar Hebraeus († 1286), que Philoxène avait donné dans l'erreur des partisans de l'incorruptibilité [5]. En réalité, le théologien syrien n'accuse pas Philoxène de julianisme ; il note seulement que les Julianistes défendent leur formule « souffrances volontaires et non naturelles » en en appelant

---

[1] Sur la vie et les œuvres de ce personnage, voir E. A. W. Budge, *The discourses of Philoxenus, bishop of Mabbógh*, vol. II, p. XVII et suiv. ; A. Vaschalde, *Three letters of Philoxenus, bishop of Mabbógh*, p. I et suiv. ; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. III et suiv. ; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 141-144.

[2] *La lettera di Filosseno ai monaci di Tell 'Adda*, p. IX note.

[3] *Three letters of Philoxenus, bishop of Mabbógh*, p. 67.

[4] C. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. II, p. 875 ; A. Fortescue, *The lesser Eastern Churches*, p. 207.

[5] *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 22.

à l'autorité de l'évêque de Mabbôgh ; sans contester le fait sur lequel se fonde l'objection des Julianistes, Bar Hebraeus leur répond que « les docteurs qui pensent autrement sont plus illustres et plus éminents en science et que notamment, saint Basile, Grégoire, Jean et Amphilochius, celui (*Jacques*) de Sarûg et celui d'Édesse disent que le Christ a pris volontairement les souffrances naturelles[1] ». Les *Chapitres contre les Julianistes* (VII[e] siècle) fournissent un témoignage beaucoup plus ancien touchant la prétention élevée par les Julianistes à se recommander de la doctrine de Philoxène. Cet ouvrage, en effet, cite un témoignage de Mar Éphrem, du discours *De fide*, où il est dit que le Créateur a pris un corps corruptible (ܡܬܚܒܠܢܐ), pour renouveler les natures corrompues. Pour démontrer l'authenticité de ce discours, l'auteur apporte, entre autres preuves, l'autorité de Philoxène ; celui-ci, dit-il, a cité le discours *De fide* dans son livre contre Habib (ܚܒܝܒ), en l'attribuant à Mar Éphrem. Or, raisonne-t-il, Philoxène n'aurait jamais entrepris de défendre la vérité à l'aide d'un faux et, « surtout, il n'aurait pas consenti à laisser sur ce discours le nom de Mar Éphrem, s'il est vrai, ainsi que le pensent les Julianistes, que (*Philoxène*) lui aussi confessait que la chair d'Emmanuel avait été incorruptible, impassible et immortelle dès l'union[2] ».

Nous n'avons pas tardé à nous rendre compte que ces indications de la tradition n'étaient pas dénuées de valeur, et que l'enseignement de Philoxène présente des points de contact nombreux et caractéristiques avec celui de l'évêque d'Halicarnasse. Il est d'autant plus important de les relever que, si nous n'avons conservé que des fragments des écrits de Julien, nous pouvons lire dans leur contexte les passages des écrits de l'évêque de Mabbôgh qui sont voisins, par la pensée ou la terminologie, des textes isolés de Julien. Au même titre que Julien et Sévère, l'évêque de Mabbôgh était monophysite[3] ; toutefois, ce n'est pas ce monophysisme, expression d'un antinestorianisme ardent et convaincu, qui nous retiendra ici ; c'est l'enseignement de Philoxène touchant le péché de nature et la répercussion de cet enseignement sur les formules de sa dogmatique christologique[4].

---

[1] Part. III, chap. III, sect. 2 (*Vat. syr.* 169, 84 *b*-85 *a*).

[2] *Add.* 12155, 121 *d*.

[3] Pour Philoxène comme pour Sévère et Julien, le mot ܟܝܢܐ (φύσις), employé dans la formule « une seule nature du Dieu Verbe incarnée », signifie « être individuel, être subsistant » ; A. Vaschalde (*op. cit.*, p. 53) ne paraît pas en avoir suffisamment tenu compte.

[4] Nous utilisons les écrits suivants de Philoxène : 1) La *Lettre aux moines*,

C'est pour s'opposer à la doctrine des deux natures, qu'il ne distingue d'ailleurs pas du nestorianisme, que Philoxène a composé la plupart de ses écrits. Un des arguments favoris qu'il emploie pour la combattre est le suivant : Qui dit deux natures, dit deux individus juxtaposés et affirme qu'un des deux seulement, à savoir l'homme, a souffert la mort ; mais si c'est un homme qui est mort, il n'y a pas eu de rédemption. Il s'adresse, par exemple, en ces termes à son adversaire : « Tu dis : si ce n'est pas un homme naturel (ܒܪ ܐܢܫܐ ܟܝܢܝܐ) comme l'un de nous qui est mort, ... si ce n'est pas un homme qui est ressuscité naturellement, l'espérance de notre nature est vaine. Mais moi, je pense, au contraire, que c'est au cas où un homme serait mort et ressuscité pour nous selon l'ordre de sa nature, — chose impossible, — que l'espérance de notre nature serait vaine [1]. » Philoxène exprime sa foi sur ce point en disant que ce n'est pas un mortel qui est mort : « Ce n'est pas un mortel comme l'un de nous (ܠܐ ... ܡܝܘܬܐ ܐܝܟ ܚܕ ܡܢܢ) qui supportait la mort pour nous ; autrement, la puissance de la mort sur les mortels n'eût pas été détruite [2]. » En une expression positive, il dit que « c'est un immortel (ܠܐ ܡܝܘܬܐ) qui a été crucifié pour nous [3] ». Qu'est-ce qu'un mortel, d'après Philoxène, et quel sens attache-t-il à la phrase : « Un immortel est mort pour nous » ?

« La mort, écrit Philoxène, est (*le fait*) des (*êtres*) corporels et non pas (*celui*) des (*êtres*) spirituels ; (*c'est*) une passion qui se produit chez les (*êtres*) composés : là où il n'y a pas de membres, elle ne s'exerce pas. Ainsi donc, la mort n'eût point approché de Dieu, s'il ne fût venu a l'*incorporation*, qui, elle, est susceptible de la mort [4]. » La composition en membres et parties, qui, à son tour, rendra possible une dissolution, est donc une condition qu'on doit nécessairement vérifier pour être appelé mortel (ܡܝܘܬܐ). Toutefois,

---

la *Lettre aux moines de Beth-Gaugal*, la *Lettre à l'empereur Zenon* (édit. A. VASCHALDE, *op. cit.*, p. 127 et suiv.) ; 2) La *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. GUIDI, dans Atti della R. Accademia dei Lincei, Memorie della classe di Scienze morali, ser. III, vol. 12) ; 3) Le *De Trinitate et Incarnatione* (édit. VASCHALDE, dans CSCO, Scriptores syri, ser. II, t. XXVII) ; 4) Le *De Uno ex Trinitate incorporato et passo* (Dissert. I, II : édit. BRIÈRE, dans PO, t. XV, fasc. IV, d'après le *Vat. syr.* 138 et l'*Add.* 12164 ; nous citons d'après l'*Add.* 12164 les huit *dissertationes* non encore éditées) ; 5) La *Lettre aux moines de Senun* (*Add.* 14597, 35 *d*-91 *a*).

[1] *De Uno ex Trinitate*, VIII (*Add.* 12164, 75 *b*).

[2] *Lettre à Zenon* (édit. VASCHALDE, p. 170).

[3] *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. GUIDI, p. 16, col. 1).

[4] *De Uno ex Trinitate*, VIII (*Add.* 12164, 74 *d-e*).

dans le langage de Philoxène, le terme « mortel » signifie beaucoup moins l'aptitude naturelle à éprouver la mort, ou même, le fait de l'éprouver, que la façon dont les hommes ordinaires la supportent. Le mortel, c'est celui qui est nécessairement voué à la mort, sans que sa volonté puisse empêcher la mort d'exercer sur lui son action : « la nécessité de la mort domine sa vie (ܡܫܠܛܐ ܥܠܘܗܝ ܐܢܢܩܐ ܕܡܘܬܐ ܥܠ ܚܝܘܗܝ)[1] ». Tout au plus peut-il donner à sa mort nécessaire un certain caractère volontaire, en en devançant l'arrivée naturelle ; tels, dit Philoxène, les saints apôtres et les bienheureux martyrs, qui, par le sacrifice de leur vie librement consenti, ont rendu volontaire, dans une certaine mesure, la mort à laquelle, tôt ou tard, il leur eût été impossible d'échapper[2]. En effet, tout mortel subit la mort en vertu de la sentence portée par Dieu contre la prévarication d'Adam. « A supposer, écrit Philoxène, que les apôtres et les martyrs se fussent dérobés à la mort et eussent refusé de mourir pour Dieu, ils eussent été nécessairement mortels pour eux-mêmes..., et il leur eût été impossible d'échapper à l'empire de la mort qui règne sur le genre humain depuis la sentence divine[3]. » C'est là ce que l'évêque de Mabbôgh appelle « être mortel par nature », ou « être naturellement mortel » ; les mots « par nature » et « naturellement » ne font qu'insister sur le terme « mortel », car « mortel » et « mortel par nature » sont des expressions équivalentes. Tout mortel, dit par exemple la *Lettre aux moines de Tell 'Adda*, meurt « à cause de la sentence... ; en effet, quand un mortel meurt, c'est ainsi qu'il meurt, parce que c'est à cause de la sentence (*portée contre*) la transgression première que tout le genre (*humain*) est devenu mortel par nature. D'où, quiconque est homme par nature meurt naturellement, et, à supposer qu'il refuse de mourir pour Dieu ou pour l'amour du prochain, il goûte la mort à un moment ou à un autre, pour une cause ou pour une autre, parce que sa nature est mortelle[4]. » Il faut donc se garder de prêter aux expressions « nature mortelle » et « naturellement mortel » rencontrées dans les textes de Philoxène, le sens qu'elles ont pris dans notre terminologie courante ; en effet, dans la langue de l'évêque de Mabbôgh, elles expriment beaucoup moins la capacité physique de mourir, — toujours supposée, évidem-

[1] *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. Guidi, p. 11, col. 2).
[2] *Ibid.* (édit. Guidi, p. 11, col. 1-p. 12, col. 1).
[3] *Ibid.* (édit. Guidi, p. 11, col. 2-p. 12, col. 1).
[4] *Ibid.* (édit. Guidi, p. 12, col. 2-p. 13 col. 1).

ment, — que la nécessité de mourir procédant de la sentence prononcée à l'origine.

Philoxène rattache au mode de la génération naturelle la nécessité de mourir qui frappe le mortel. Jusqu'au Christ, écrit-il, « parce que le péché était vivant, la mort elle aussi exerçait sa puissance, et la nature se transmettait suivant son état ancien (ܐܝܟ ܥܬܝܩܘܬܗ) par le flux de l'union charnelle (ܒܡܪܕܝܬܐ ܕܙܘܘܓܐ), et dès lors, quiconque entrait dans le monde par la voie du mariage (ܒܐܘܪܚܐ ܕܙܘܘܓܐ) était naturellement mortel [1]. » La mort, écrit-il, prend son cours dans la nature du fait de l'union charnelle [2] ; il dit ailleurs qu'elle se mêle à l'union des sexes : « C'est parce que nous sommes engendrés naturellement dans le mariage que notre mort est dite naturelle, car c'est à la suite de l'union des sexes et du flux naturel que la mort elle aussi prend cours, c'est-à-dire, que la mort se mêle à l'union charnelle (ܡܛܠ̈ ܕܒܬܪ ܙܘܘܓܐ ܘܡܪܕܝܬܐ ܟܝܢܝܬܐ ܪܕܝܐ ܐܦ ܡܘܬܐ . ܗܢܘ ܕܝܢ ܗܘ ܡܘܬܐ ܒܙܘܘܓܐ ܡܬܚܠܛ) [3]. »

Il importe de remarquer que le mortel doit mourir, non pas à cause de ses péchés personnels, mais uniquement à cause de la sentence divine portée à l'origine contre le genre humain tout entier. Philoxène envisage en effet explicitement le cas des apôtres et celui des adultes qui meurent immédiatement après le baptême. Tous ont été purifiés de leurs péchés antérieurs par le baptême ; quant aux apôtres, « nous croyons, dit-il, qu'ils n'ont plus péché après la réception de l'Esprit-Saint ». Pourtant les uns et les autres sont morts nécessairement ; c'est donc, conclut Philoxène, que le péché actuel n'a rien à voir avec la nécessité de mourir et que celle-ci s'explique entièrement par la sentence originelle. En effet, après avoir envisagé le cas des apôtres, il poursuit en ces termes : « Mais si c'est le fait de ne point pécher qui explique qu'on ne meure point, et si c'est celui-là qui a péché qui est soumis à la mort, voici qu'il en est beaucoup qui, aussitôt qu'ils ont été baptisés et purifiés de leurs fautes par le saint baptême, (*et*) sont devenus saints, purs, spirituels, membres du Christ, lavés et purifiés de toute souillure, aussitôt qu'ils montent des eaux (*du baptistère*), meurent à l'instant, alors qu'ils ne devraient pas mourir puisqu'ils sont purs de péché, si, suivant la parole, quiconque est sans péché

[1] *Lettre aux moines de Te'l 'Adda* (édit. Guidi, p. 17, col. 1).

[2] *Ibid.* (édit. Guidi, p. 15, col. 2). I. Guidi restitue [illegible] ; la lecture [illegible] nous paraît préférable.

[3] *De Uno ex Trinitate*, VII (*Add.* 12164, f. 65 *b*) ; cf. *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. Guidi, p. 15, col. 1-2).

ne meurt point. Mais il n'en va pas comme tu penses. En effet, c'est à cause de la transgression première que la mort a acquis de l'empire (ܐܫܬܠܛ) et que la mort, ainsi que la concupiscence, se sont mêlées à la nature ; et depuis lors, quiconque entre dans le monde par le mariage est naturellement engendré mortel ; qu'il pèche ou non, qu'il pèche peu ou beaucoup, il est, de toute façon, soumis à la mort, parce que la mort est mêlée à sa nature [1]. »

Nous n'avons toutefois pas épuisé la doctrine de Philoxène sur la condition du mortel, né du mariage, en notant que la mort est mêlée à sa nature dans l'acte même qui lui donne la vie. Avec la mort, la concupiscence et le péché se mêlent encore à la nature du mortel. Nous venons de l'entendre, la concupiscence a été mêlée à la nature avec la mort à cause de la transgression primitive (ܗܘ ܡܘܬܐ ܥܡ ܪܓܬܐ ܐܬܚܠܛܬ ܒܟܝܢܗ) [2]. Philoxène répète peu après la même chose : « Quiconque entre en ce monde par la voie du mariage, est naturellement mortel, et la concupiscence est mêlée à sa nature (ܘܒܟܝܢܗ ܪܓܬܐ ܡܚܠܛܐ ܗܘܬ) [3] .» Ailleurs, il parle de la concupiscence « semée (ܙܪܝܥܐ) naturellement » dans l'individu « par l'union charnelle [4] ». Après la concupiscence, c'est le péché qui apparaît mêlé à la nature : « Du fait de (ܡܢ) la transgression, dit Philoxène, le péché a été mêlé à la vie humaine [5] .» Il insiste de même sur ceci que si le Verbe, par l'acte de l'incarnation, est devenu tout ce que nous sommes, notre consubstantiel, homme parfait quant au corps et quant à l'âme, il n'a pas pris le péché, qui n'est d'ailleurs, dit-il, ni l'homme, ni la nature, ni la créature du Verbe ; c'est dire que, régulièrement, le péché est joint à la nature transmise par la génération [6].

On a l'impression que Philoxène ne distinguait pas de la concupiscence ce péché qu'il disait mêlé à la vie humaine depuis la transgression. En effet, il donne explicitement le nom de péché à la première, parce qu'elle incite au péché. Interprétant la parole de Jésus : « Qui de vous m'accusera de péché [7] ? », il remarque que le Christ entendait dire par là que « sa personne sainte était pure, et du mouvement du péché, et de l'acte du péché (ܕܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܙܘܥܗ

---

[1] *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. Guidi, p. 15, col. 1-2).
[2] *Ibid.* (édit. Guidi, p. 15, col. 1).
[3] *Ibid.* (édit. Guidi, p. 17, col. 1).
[4] *De Uno ex Trinitate*, IV (*Add.* 12164, 38 *b-c*).
[5] *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. Guidi, p. 43, col. 2).
[6] *De Trinitate et Incarnatione* (édit. Vaschalde, p. 55, l. 8 ; p. 99, l. 17).
[7] Ioh., VIII, 46.

ܕܚܛܝܬܐ ܒܟܢ̈ܝ ܢܟܦܘܬܐ ܕܚܛܝܬܐ)[1] ». Il avait noté précédemment qu'en disant que le Christ nous avait été rendu semblable en toutes choses, hormis le péché (*χωρὶς ἁμαρτίας*)[2], l'Apôtre parlait, « non pas de l'accomplissement des actions du péché (ܠܐ ܗ̈ܘܐ ܠܫܘܡܠܝܐ ܕܣܘܥܪ̈ܢܐ ܕܚܛܝܬܐ) », c'est-à dire des péchés actuels, « mais des mouvements honteux du péché (ܐܠܐ ܥܠ ܙܘ̈ܥܐ ܒܗܬ̈ܬܐ ܕܚܛܝܬܐ) » ; en effet, continuait-il, « les mouvements naturels de la concupiscence (ܙܘ̈ܥܐ ܟܝܢܝ̈ܐ ܕܪܓܬܐ) étaient complètement étrangers à la personne sainte du Christ[3] ». Si nous comprenons bien la pensée de l'évêque de Mabbôgh, il se représente comme suit la condition faite à la nature depuis le péché d'origine. A la suite du péché d'Adam, le péché a sévi dans la nature : « il est vivant ». Ce péché est la concupiscence, et il se transmet par la génération, accomplie sous l'impulsion de la concupiscence des parents ; de plus, il transporte avec lui la nécessité de mourir ; principe de péché, la concupiscence est encore principe de mort. Philoxène croyait-il qu'une culpabilité s'attache à la concupiscence que nous recevons avec la nature ? Observons à ce propos que l'évêque de Mabbôgh ne juge pas mauvais en soi le désir qui pousse l'homme à l'union des sexes (ܪܓܬܐ ܕܙܘܘܓܐ) ; ce désir, dit-il, « a été placé dans la nature par le Créateur (ܣܝܡܐ ܒܟܝܢܐ ܡܢ ܒܪܘܝܐ) pour rendre au genre humain ce dont la mort (*fruit*) de la sentence l'avait dépouillé[4] », à savoir, la possibilité pour la nature comme telle de se perpétuer ; l'homme en use légitimement dans le mariage, sur l'ordre même du Créateur[5]. Ainsi en est-il de la propension naturelle à prendre de la nourriture (ܪܓܬܐ ܕܟܪܣܐ = *desiderium ventris*) ; il assure la conservation de l'individu, comme le premier garantit la conservation de la race[6]. Dès lors, la concupiscence qui se transmet par la génération depuis le péché d'Adam n'est pas simplement la propension physique à tels ou tels actes déposée dans la nature par le Créateur ; elle a un caractère moral bien déterminé, et de fait, nous voyons que Philoxène l'appelle « les mouvements du péché » ; dès lors aussi, en communiquant la concupiscence aux enfants qu'ils engendrent, les parents communiquent à leur descendance une véritable souillure morale. De l'idée de la concupiscence souillure morale, « péché » transmis par voie de génération, à l'idée d'une

[1] *De Uno ex Trinitate*, VIII (*Add.* 12164, 83 *a*).
[2] *Hebr.*, IV, 15.
[3] *De Uno ex Trinitate*, VIII (*Add.* 12164, 38 *d*).
[4] Discours *De fornicatione* (édit. BUDGE, *The discourses of Philoxenus, bishop of Mabbôgh*, t. I, p. 499 ; cfr *ibid.*, p. 496, 523).
[5] *Ibid.* (édit. BUDGE, *op. cit.*, p. 523).
[6] *Ibid.* (édit. BUDGE, *op. cit.*, p. 509).

culpabilité de nature à laquelle l'homme participe par le même moyen, il n'y a certes pas bien loin.

L'évêque de Mabbôgh caractérisait-il la condition de la nature après le péché comme un état de corruption ? Appelait-t-il le « mortel » un « corrompu » ? S'il employait cette terminologie, il ne semble pas en avoir fait un usage courant. Nous voyons seulement que, pour lui aussi, naître d'une manière non corrompue, c'est naître d'une vierge. « Le Christ, écrit-il, s'est fait corps de façon non corrompue (ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐܝܬ) ; c'est pourquoi il est écrit à son sujet qu'il n'a pas vu la corruption [1]. » Il s'était expliqué précédemment sur le sens de l'expression. « Dieu s'est fait corps, disait-il, d'une façon non corrompue (ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐܝܬ), sans le mouvement naturel et le flux provenant de la concupiscence (ܕܠܐ ܙܘܥܐ ܟܝܢܝܐ ܘܪܕܝܐ ܕܡܢ ܪܓܬܐ) [2] ». Il est vrai que Philoxène reproche à ses adversaires de parler de la mort vivante de Dieu et de la passion de celui qui ne se corrompt point, « comme on le ferait en parlant d'un homme corruptible (ܐܝܟ ܕܥܠ ܒܪܢܫܐ ܡܬܚܒܠܢܐ) et suivant la ressemblance des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles [3] », mais on ne peut insister sur le sens qu'il a pu attacher ici au terme « corruptible », car il le reprenait à la Bible [4]. Dans un autre contexte, il écrit que « tout ce qui vient à l'existence suivant l'ordre de la nature humaine est périssable et corruptible [5] », mais il est aussitôt question de la corruption du tombeau. A notre connaissance, le terme ܡܬܚܒܠܢܐ n'a pas, dans la langue de Philoxène, le sens technique que son correspondant φθαρτός a pris dans la terminologie de Julien.

« Dans la Vierge, écrit Philoxène, je ne reconnais pas un homme joint à un Dieu, ni une hypostase (ܩܢܘܡܐ) jointe à une hypostase, mais je vois, par l'œil de la foi, un (*être*) spirituel qui, sans changement, est devenu corporel, et Marie a engendré, non pas un être double, comme dit Nestorius, mais le Monogène qui a pris corps. Il n'est pas mi-Dieu et mi-homme, mais il est Dieu tout entier, parce qu'il est du Père, et homme tout entier, parce qu'il est devenu de la Vierge [6] » ; « celui qui est Dieu parfait a pris corps et est devenu, de la Vierge, homme parfait [7]. » Telle est la foi de Phi-

---

[1] *De Uno ex Trinitate*, VIII (*Add.* 12164, 79 *a*). Cfr *Act.*, II, 31.
[2] *Ibid.* (*Add.* 12164, 78 *f*).
[3] *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. GUIDI, p. 11, col. 1.)
[4] Cfr *Rom.*, I, 23.
[5] *De Uno ex Trinitate*, VII (*Add.* 12164, 67 *f*).
[6] *Lettre à Zénon* (édit. VASCHALDE, p. 165).
[7] *Lettre aux moines* (édit. VASCHALDE, p. 134).

loxène sur l'incarnation. Examinons quelle fut, d'après lui, la condition de l'humanité unie au Verbe.

Dieu s'est fait homme parfait, « notre consubstantiel selon la chair, hormis le péché qui n'est ni l'homme ni la nature[1] » ; « il est devenu tout ce qu'est chacun de nous, hormis le péché, qui n'est pas la nature, ni sa créature[2]. » Il a pris corps de façon non corrompue, c'est-à-dire, en dehors du mariage[3]. N'étant pas né sous le régime de la concupiscence, le Christ n'éprouve pas non plus les mouvements de cette passion : c'est là le sens des paroles : « Qui de vous m'accusera de péché ? » et : « Il nous a été rendu semblable en tout, sauf le péché[4]. » Consubstantiel aux hommes, le Verbe incarné occupe cependant parmi eux un rang tout à fait unique. D'abord, il est Dieu : c'est là sa condition foncière et naturelle ; c'est « ce qu'il est », par opposition à « ce qu'il est devenu » ; par nature, il est Dieu et non pas homme : les énoncés de ce genre sont très fréquents dans les écrits de Philoxène. Ensuite, le Christ, né d'une Vierge, n'a pas contracté le péché que les autres hommes reçoivent avec la nature humaine. Il n'est pas soumis aux mouvements de la concupiscence, et il est à l'abri des autres conséquences qui surviennent à quiconque naît par la voie du mariage.

C'est cette situation privilégiée du Christ parmi les hommes que Philoxène entend exprimer en disant que le Sauveur n'est pas un homme naturel (ܒܪ ܐܢܫܐ ܟܝܢܝܐ)[5], et que tout ce qui concerne le Christ a eu lieu d'une façon qui dépasse la nature (ܠܥܠ ܡܢ ܟܝܢܐ). L'évêque de Mabbògh fait grief à son adversaire, par exemple, de placer « toute l'économie, du commencement à la fin, sous la nécessité

---

[1] *De Trinitate et Incarnatione* (édit. VASCHALDE, p. 55).
[2] *Ibid.* (édit. VASCHALDE, p. 99).
[3] Voir plus haut, p. 239.
[4] Voir plus haut, p. 237-238.
[5] *Lettre aux moines de Senun* (*Add.* 14597, 55 *a*). Au XII[e] siècle, le monophysite Denys Bar Salibi (*Commentaire sur saint Jean* : *Vat. syr.* 155, 215 *c*) commente encore la même expression comme suit, dans un contexte où il est question de Philoxène : « Théodore le nestorien dit que le Christ était en cela un homme naturel. Nous disons : que la communauté du nom ne nous trompe point. Ce n'est pas parce qu'il est appelé Fils qu'il est comme l'un des fils, ni parce qu'il est appelé Verbe ou Verbe unique qu'il est comme l'une de nos paroles ou bien comme l'un des (*fils*) uniques qui se rencontrent chez nous ; et ce n'est pas parce qu'il a eu faim, soif, et le reste, qu'il a supporté ces choses comme tout le monde. Mais il est appelé Fils de l'homme d'une façon nouvelle, étant le Dieu Verbe et non un homme naturel, et c'est en étant Fils de Dieu qu'il est devenu homme sans changement. »

de la nature [1] », et il affirme que « chez le Christ, tout fut en dehors de l'ordinaire et supérieur à la nature (ܕܬܕܡܘܪܬܐ ܘܠܥܠ̈ ܟܝܢܐ ܡܢ) [2] ». Cette qualification de « surnaturelle » donnée à l'économie se justifie aux yeux de Philoxène à un double titre. Un premier motif, c'est que la nature du Christ est sa divinité : « C'est ce qu'il est et ce qu'il a (ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܘܐܝܬ ܠܗ) qui lui est *naturel*, tandis que c'est ce qu'il est devenu et ce qu'il a acquis (ܗܘ ܕܗܘܐ ܘܕܩܢܐ ܠܗ) qui, pour lui, est *surnaturel* [3]. » Un second motif, c'est que les conditions de la vie humaine du Christ ne furent pas celles d'un homme ordinaire, d'un homme qui n'est qu'un homme : « Nous croyons, dit Philoxène, que toute l'économie fut au dessus de la nature et de l'ordinaire (ܠܥܠ̈ ܡܢ ܟܝܢܐ ܘܡܢ ܥܝܕܐ) [4] » ; cette fois, l'économie est dite surnaturelle par rapport à la nature humaine et non par rapport à la nature divine. En résumé, « tout ce qui concernait le Christ fut hors de l'ordinaire et non pas naturel et ordinaire (ܐܝܬܝܗܝܢ ܟܠܗܝܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܬܕܡܘܪܬܐ ܘܠܐ ܟܝܢܝܬܐ ܘܥܝܕܢܝܬܐ) [5] ».

Philoxène a pris soin lui-même de prévenir toute interprétation erronée de ce caractère « surnaturel » qu'il reconnaissait à l'économie. Tout d'abord, il s'oppose à ce qu'on prenne prétexte de la formule pour déclarer que la vie du Christ dans la chair n'a été qu'apparence : « Confesse donc, dit-il, la réalité de l'économie et ne la conçois pas (*comme*) une apparence, parce qu'elle dépasse la nature [6]. » Il ne veut pas non plus qu'on y trouve un argument pour nier la consubstantialité du Verbe avec nous ; le fait que les mystères ne se sont pas passés naturellement, observe-t-il, n'empêche pas le Christ d'être de notre nature [7]. A ces remarques, ajoutons-en nous-même une autre touchant le sens précis que Philoxène attache aux mots ܕܬܕܡܘܪܬܐ (prodigieux, merveilleux) et ܕܠܥܠ̈ ܡܢ ܟܝܢܐ (surnaturel), qualificatifs qu'il applique à toute la condition du Verbe dans la chair. Dans son langage, ܕܬܕܡܘܪܬܐ ne signifie pas « miraculeux », au sens technique que le terme « miracle » a pris dans notre terminologie philosophique, ni même « merveilleux », si l'on entend par là tout ce qui est de nature à jeter l'observateur dans l'étonnement par sa disproportion avec le

[1] *De Uno ex Trinitate*, VII (*Add.* 12164, 64 *e*).
[2] *Ibid.* (*Add.* 12164, 65 *b*).
[3] *Lettre aux moines de Senun* (*Add.* 14597, 71 *b*).
[4] *De Uno ex Trinitate*, VII (*Add.* 12164, 61 *f*).
[5] *Lettre aux moines de Senun* (*Add.* 14597, 71 *a*).
[6] *De Uno ex Trinitate* VII (*Add.* 12164, 67 *f*).
[7] Cfr *ibid.* (*Add.* 12164, 65 *d*).

cours ordinaire des phénomènes ; il équivaut à ܕܠܥܠ ܡܢ ܟܝܢܐ (dépassant la nature) et il s'oppose à ܥܝܕܐ (ordinaire) et à ܦܫܝܛܐ (simple). Dès lors, la traduction du terme la plus exacte sera souvent « extraordinaire », ou « sortant de l'ordinaire » ; en effet, l'idée que tout ce qui se passait dans le Christ avait lieu miraculeusement est tout aussi étrangère que le docétisme à la pensée de l'évêque de Mabbôgh. De même, ܕܠܥܠ ܡܢ ܟܝܢܐ n'a pas le sens que le mot « surnaturel » a pris dans notre théologie ; Philoxène applique le terme à tout ce qui dépasse la nature à un titre quelconque, et, le plus souvent, par la façon dont il a lieu [1].

Le caractère « surnaturel » de l'économie se révèle surtout par la façon dont le Christ a supporté les nécessités de la nature humaine. Philoxène affirme d'abord que le Verbe incarné a éprouvé nos nécessités ; ce n'est pas un homme, dit-il, mais Dieu, qui nous a été fait semblable « en devenant homme comme nous, en supportant toutes nos nécessités (ܣܝܒܪ ܡܣܬܢܩܢܘ̈ܬܢ), en portant nos souffrances, bien que, en devenant homme, il n'ait pas été formé comme nous du mélange des quatre éléments [2] » ; « de même que l'*incorporation* est le fait du Verbe, dit-il encore, ainsi aussi, les souffrances, les nécessités (ܡܣܬܢܩܢܘ̈ܬܐ) et toutes les choses humaines [3] ». Toutefois, les nécessités humaines n'avaient pas sur le Christ le pouvoir tyrannique qu'elles exercent sur nous : « Par son *incorporation*, le Verbe prit un corps avec toutes les nécessités (ܡܣܬܢܩܢܘ̈ܬܐ) humaines, hormis les mouvements du péché et la contrainte des nécessités (ܩܛܝܪܐ ܕܡܣܬܢܩܢܘ̈ܬܐ), et il devint homme comme nous [4]. » Philoxène entend signifier par là que les nécessités de Notre-Seigneur relevèrent « de sa volonté et non d'une contrainte de la

---

[1] Dans son *Commentaire sur saint Jean* (*Vat. syr.* 155, 215 *c*-216 *d*), Denys Bar Salibi a exposé les vues de Philoxène sur la ressemblance que présentait le corps du Christ avec celui d'Adam : la conclusion du commentateur syrien est reproduite dans ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t. II, p. 169. D'après Denys, Philoxène était d'avis que le Sauveur, exempt de tout ce qui survint à la nature humaine après la transgression, avait un âme et un corps tels que ceux d'Adam avant le péché (*Vat. syr.* 155, 216 *b*, *d*). Nous ne savons en quels termes et jusqu'à quel point Philoxène poussait cette comparaison ; au reste, au témoignage du même Denys, l'évêque de Mabbôgh mettait une sage réserve à décrire l'état d'Adam avant la chute ; il admettait qu'Adam mangeait et buvait, qu'il aurait usé du mariage, mais il avouait en même temps ne pas voir comment tout cela était possible (cfr *Vat. syr.* 155, 216 *b*).

[2] *De Uno ex Trinitate*, IV (*Add.* 12164, 38 *b*).

[3] *De Trinitate et Incarnatione* (édit. VASCHALDE, p. 44).

[4] *De Uno ex Trinitate*, V (*Add.* 12164, 44 *f*).

nature (ܒܨܒܝܢܗ ܗܘܐ ܘܠܐ ܕܐܠܨܝܐ ܕܟܝܢܐ)[1] ». On sait ce qu'il faut entendre par « nos nécessités » ; c'est le boire, le manger, la fatigue, la souffrance. « De même que nous mangeons vraiment, écrit-il, il mangea vraiment ; de même que nous grandissons vraiment et non en apparence, ainsi il grandit ; de même que nous nous fatiguons, que nous souffrons et que nous dormons, ainsi aussi, comme nous, il accomplit ces choses. Et ce n'est pas parce qu'il les accomplit comme nous, qu'il les accomplit naturellement et nécessairement, comme nous (ܘܠܐ ܡܛܠ ܕܐܝܟܢ ܕܚܢܢ ܫܡܠܝ ܗܘܐ. ܟܝܢܐܝܬ ܘܐܠܨܢܐܝܬ ܐܝܟܢ ܕܚܢܢ ܫܡܠܝ ܗܘܐ), mais c'est par sa volonté (ܒܨܒܝܢܗ) qu'il les éprouva, c'est-à-dire, vraiment[2]. » Ce texte nous révèle un des motifs pour lesquels Philoxène évite d'appeler naturelle l'économie : ce qui est naturel est nécessaire ; or, comme nous le verrons bientôt, il revendique pour le Christ une liberté pleine et entière dans les souffrances.

Philoxène a résumé son enseignement sur la passion du Christ dans un passage de la *Lettre aux moines de Tell 'Adda* ; le texte est du plus haut intérêt pour l'étude de la doctrine et de la terminologie de l'évêque de Mabbôgh sur ce point important. « Du fait de la transgression originelle, écrit-il, la mort a régné, et la mort et la concupiscence se sont mêlées à la nature ; et désormais, quiconque entre dans le monde par le mariage naît mortel naturellement, et qu'il pèche ou non, qu'il pèche peu ou beaucoup, de toute façon, il est soumis à la mort, parce que la mort est mêlée à la nature. Mais Dieu, lorsqu'il voulut devenir homme de la Vierge, pour nous créer par son devenir (ܒܗܘܝܗ) d'une manière nouvelle, ne prit pas corps et ne naquit pas du mariage à la façon (ܥܬܝܩܐܝܬ) ancienne, afin d'être supérieur à la mort dans son incorporation même, c'est-à-dire, supérieur aussi à la concupiscence, parce que c'est par l'union des sexes que toutes deux prennent cours dans la nature (ܒ[ܟܝܢ]ܐ ?). Or, on ne lui attribue aucune des deux, parce que c'est sans recourir à l'union charnelle qu'il a été conçu et est né, et (*parce que*) l'Esprit-Saint est venu sur la Vierge, pour que ce fût saintement que se fît, d'elle, l'*incorporation* du Verbe. Voici donc que le Dieu immortel, lorsqu'il voulut se faire homme de la femme, devint homme par une *incorporation* qui n'est pas non plus celle d'un mortel (ܐܦ ܒܗ̇ ܒܡܬܓܫܡܢܘܬܗ. ܠܐ ܡܝܘܬܐܝܬ ܡܢ ܐܢܫܐ ܗܘܐ) parce que c'est sans recourir à l'union charnelle qu'il prit la forme corporelle dans

[1] *De Uno ex Trinitate*, V (*Add.* 12164, 48 *a*).
[2] *Ibid.*, VII (*Add.* 12164, 65 *c*).

laquelle il prit corps ; et de même que dans sa nature il est immortel, ainsi aussi, dans son devenir, il resta immortel ; c'est dès lors à bon droit qu'on dit : « Un immortel est mort pour nous. » Immortel en effet, ce n'est pas du fait d'une justification (ܡܢ ܙܕܝܩܘܬܐ) (*qu'il l'est*), ainsi que ceux-là le disent, mais par nature (ܡܢ ܟܝܢܐ), — parce qu'il est né du Père immortel, — et du chef de sa corporéité il est resté le même, parce que c'est sans (*recourir a*) l'union des sexes qu'il a pris corps, et, quant à l'un et l'autre (ܒܬܪܬܝܗܝܢ), (*la formule*) est juste : « Un immortel a été crucifié pour nous. » En effet, ce n'est pas seulement des œuvres du péché que Jésus était indemne, mais encore des mouvements du péché, et dès lors, il était également supérieur à la mort naturellement, son *incorporation* s'étant faite saintement, en dehors de l'union des sexes, du désir du péché (ܠܒܪ ܪܓܬܐ ܕܚܛܝܬܐ)[1], et de la mort. Et puisque rien de tout cela ne se trouvait en lui, le combat qu'il engagea contre toutes les autres faiblesses ne fut pas sien ou pour lui-même (ܕܝܠܗ ܐܘ ܡܛܠܬܗ), mais c'est par sa volonté qu'il les a accomplies en sa personne, pour nous (ܡܛܠܬܢ). En effet, s'il y eût été soumis naturellement, c'est par contrainte qu'elles se fussent passées en lui comme en tout homme, et dès lors, sa victoire sur elles eût été pour lui (ܡܛܠܬܗ) et non pas pour nous (ܡܛܠܬܢ). C'est donc par sa volonté qu'il fut soumis à toutes, et non pas comme le grand nombre [2], et non pas comme un (*homme*) qui avait besoin (*de les subir*), non pas par contrainte, non pas comme un (*homme*) né par le mouvement de la concupiscence, non pas comme un passible ou un mortel par nature, (ܡܢ ܐܝܟ ܚܫܘܫܐ ܐܘ ܡܝܘܬܐ ܒܟܝܢܐ), mais, en (*homme qui est*) supérieur par nature à toutes ces nécessités, il s'abaissa et les accomplit toutes par sa volonté, remporta la victoire sur tout pouvoir hostile, vainquit le monde et sa puissance [3]. »

La doctrine de Philoxène est bien nette. La mort du Christ est réelle. Toutefois, elle n'est pas naturelle ; en effet, une mort naturelle a pour raison une naissance acquise par la voie du mariage : « C'est parce que nous naissons naturellement de l'union des sexes que notre mort est dite naturelle, parce que la mort suit l'union

[1] Ou mieux, peut-être, en donnant à ܕܚܛܝܬܐ la valeur d'un génitif objectif : « de la concupiscence-péché, de la concupiscence qui constitue un péché » ; en effet, ܪܓܬܐ désigne à lui seul la concupiscence (voir, par exemple, *Lettre aux moines de Tell 'Adda* : édit. I. Guidi, p. 16).

[2] I. Guidi restitue ܟ . . . ܐ en ܟܪܝܗܐ. Peut-être est-ce ܟܠܗܘܢ qu'il faut lire ; le terme serait parallèle à ܚܫܘܫܐ.

[3] *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. Guidi, p. 15, col. 1-p. 16, col. 2).

charnelle et le flux naturel [1]. » En second lieu, une mort naturelle est une mort nécessaire : « La mort du Christ, dit Philoxène, ne fut pas naturelle, mais volontaire [2] » ; c'est une mort telle qu'elle se passe chez nous : « Si sa mort fut naturelle, comme tu le dis, et si c'est dans un homme naturel comme l'un de nous qu'elle se passa, ce n'est donc pas par sa volonté qu'il est mort, et il n'eut pas puissance sur le moment de sa mort, mais la mort naturelle, (*fruit*) d'une contrainte (ܦܐܪ̈ܐ ܡܥܠܬܐ ܕܩܛܝܪܐ), lui est survenue tout à coup, comme elle survient à tous les hommes, sans qu'il le sût, et sans qu'il fût informé du moment de sa mort [3]. » Et surtout, une mort naturelle aurait été dénuée de toute efficacité rédemptrice. Si la mort qui a détruit la mort était une mort naturelle, qu'on dise donc, s'écrie Philoxène, que la mort a été détruite par tous ceux qui sont morts depuis l'origine des temps jusqu'au Christ [4] ! Et, en effet, une mort naturelle est subie en vertu de la sentence originelle ; mais, « si quelqu'un, par sa mort, paie sa propre dette, succombe à la sentence qui le frappe lui-même, comment sa sentence et sa mort pourraient-elles servir à notre rédemption [5] ? » Ces considérations nous expliquent pourquoi Philoxène affirme avec tant d'insistance que la mort du Christ fut « surnaturelle » [6] : « Ou bien, dit-il, déclare que sa naissance s'est passée comme celle des autres hommes, qu'il a été conçu et est né comme tout le monde du fait d'une union charnelle, ou bien crois que le mystère de sa mort est supérieur à (*la mort*) des autres hommes, et que, comme son devenir et sa naissance, sa mort aussi s'est passée d'une manière unique, comme lui-même (ܐܟܘܬܗ ܐܦ ܡܘܬܗ ܝܚܝܕܐܝܬ ܐܬܥܒܕܬܗ) [7]. »

Pour exprimer cette situation unique faite au Christ dans la mort, Philoxène reprenait le mot du Trisagion : « L'Immortel est mort, l'Immortel a été crucifié pour nous ». La formule acquiert à ses yeux un sens très compréhensif. Pour reprendre son expression, elle se justifie quant aux deux aspects (ܒܦܪ̈ܨܘܦܝܢ) [8] du Christ. L'Immortel est mort : l'essence divine étant restée inaltérée dans l'incarnation, on peut dire, en vertu de la communication des idiomes, que Dieu, immortel par nature, est mort ; c'est là le premier sens de la formule.

---

[1] *De Uno ex Trinitate*, VII (*Add.* 12164, 65 *b*).
[2] *Ibid.*, VII (*Add.* 12164, 63 *f*).
[3] *Ibid.*, VII (*Add.* 12164, 64 *b*).
[4] *Ibid.*, VI (*Add.* 12164, 62 *a*).
[5] *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. Guidi, p. 27, col. 1).
[6] *De Uno ex Trinitate*, VI (*Add.* 12164, 61 *d*).
[7] *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. Guidi, p. 28, col. 2).
[8] *Ibid.* (édit. Guidi, p. 16, col. 1).

« Nous confessons sans honte, écrit Philoxène, que Dieu est devenu homme, que l'impassible est devenu (*un sujet se trouvant*) dans les souffrances, et que le vivant a goûté la mort [1] » ; « c'est à bon droit, écrit-il encore, qu'on dit que l'immortel est mort, parce qu'on croit que Dieu s'est fait homme, et que, de même qu'en devenant, il resta ce qu'il était, ainsi, en mourant, il resta immortel [2] ». Mais la célèbre acclamation liturgique se vérifie encore, d'après lui, en un autre sens ; c'est le suivant : le Christ, mort sur la croix, n'était pas un mortel au sens courant du mot. Ce n'est pas un simple homme (ܒܪ ܐܢܫܐ ܦܫܝܛܐ) [3], un homme qui n'était qu'un homme, un homme comme nous (ܒܪܢܫܐ ܕܥܡܐ ܐܝܟ ܚܕ ܡܢܢ) [4], un mortel par nature (ܟܝܢܐܝܬ, ܟܝܢܝܐ ܡܝܘܬܐ) [5], un mortel (ܡܝܘܬܐ) [6], qui est mort pour notre salut ; c'est un non-mortel, un immortel (ܠܐ ܡܝܘܬܐ) : telles sont les transitions successives qui permettent à Philoxène de rejoindre la formule du Trisagion, tout en lui donnant un sens bien différent du premier que nous exposions.

Immortel dans son être (ܒܟܝܢܗ), dit Philoxène, Dieu est resté (ܦܫ) immortel « dans son devenir (ܒܗܘܝܗ) ». L'emploi du mot « est resté » inviterait à croire que la formule se borne à la constatation banale que, dans l'incarnation, l'essence divine est restée identique à elle-même, inaltérée et, dès lors, immortelle. En réalité, cet énoncé est beaucoup plus chargé, car « immortel » y est pris en deux acceptions : l'essence divine est restée inaltérée dans l'incarnation, et, une fois fait homme, le Verbe n'est pas mort à la façon d'un homme. Immortel dans son être, Dieu reste immortel « dans son devenir » ! La formule est de l'inspiration monophysite la plus pure. En effet, pour le monophysite surtout, Dieu incarné, c'est toujours et avant tout Dieu ; non seulement le Verbe, en se faisant homme, n'a rien perdu de ce qu'il est, mais l'humanité qu'il a faite sienne a dû être digne de la personne divine à laquelle elle appartenait : l'économie est restée digne de l'être divin [7]. Dès lors, si Dieu s'est fait homme pour mourir, il est mort comme il convenait qu'un Dieu meure : « Il n'est pas devenu mortel du chef de la sentence portée contre la transgression, comme

---

[1] *Lettre aux moines de Beth-Gaugal* (édit. Vaschalde, p. 151).
[2] *De Uno ex Trinitate*, VIII (*Add.* 12164, 74 *d*).
[3] *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. Guidi, p. 27, col. 1).
[4] *De Uno ex Trinitate*, VII (*Add.* 12164, 64 *b*).
[5] *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. Guidi, p. 16, col. 2) ; *Lettre aux moines* (édit. Vaschalde, p. 138).
[6] *Lettre aux moines* (édit. Vaschalde, p. 138).
[7] Cfr *Lettre aux moines de Tell 'Adda* (édit. Guidi, p. 28, col. 2).

c'est notre cas, mais il est immortel parce qu'il est Dieu [1]. » Par dessus la naissance virginale, raison prochaine de l'immortalité du Christ dans la chair, cette phrase de la *Lettre aux moines* assigne la raison dernière de cette prérogative que l'évêque de Mabbògh reconnaissait au Sauveur.

Philoxène parlait donc des souffrances de l'impassible et de la mort de l'immortel, au double sens que nous venons d'expliquer. Il résulte en outre d'un passage de la *Lettre aux moines de Senun* qu'il a probablement employé l'expression « souffrances impassibles » à propos du Christ. En effet, après avoir emprunté à saint Grégoire de Nazianze un témoignage qui se termine par ces mots : « Maintenant, nous avons été repris et sauvés par des souffrances impassibles (ܗܫܐ ܕܝܢ ܠܬܘܩܢܐ ܕܦܪܘܩܐ ܒܚܫ̈ܐ ܠܐ ܚܫ̈ܝܫܐ) », Philoxène s'exprime comme suit : « D'où, il (*saint Grégoire*) enseigne que nous avons été rachetés par les souffrances impassibles de celui qui est Dieu, lequel, pour nous vivifier, a daigné accepter les souffrances en son corps (ܘܡܛܠܗܢܐ ܡܠܦ ܕܡܢ ܚܫ̈ܐ ܠܐ ܚܫ̈ܝܫܐ [2] ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܐܢܚܢ ܕܐܬܦܪܩܢ ܗܘ ܕܢܚܝܢ̈ܢ ܠܢ ܐܬܪܥܝ ܕܢܩܒܠ ܒܦܓܪܗ ܚܫ̈ܐ) [3]. » Il n'y a aucun motif de suspecter la leçon « souffrances impassibles » dans la *Lettre aux moines*, d'autant plus que celle-ci la lit à la fois et dans le texte de saint Grégoire, et dans le commentaire qu'elle en donne ; il est vrai que l'expression n'est pas courante dans les écrits de Philoxène, mais une autre, du même genre, « le Christ né de la Vierge d'une manière immortelle (ܠܐ ܡܝܘܬܐܝܬ) » [4], ne l'est pas davantage. Par ailleurs, la leçon authentique du texte de saint Grégoire est très vraisemblablement celle du texte grec de Migne : *σεσωσμένοι τοῖς τοῦ ἀπαθοῦς πάθεσιν* [5]. On recourra donc, pour expliquer la leçon « par des souffrances impassibles » dans la *Lettre aux moines de Senun*, à l'hypothèse d'une citation libre, peut-être à celle d'un changement intentionnel apporté au texte, l'expression « les souffrances de l'impassible (ܚܫ̈ܐ ܕܠܐ ܚܫܘܫܐ) » étant devenue « les souffrances impas-

---

[1] *Lettre aux moines* (édit. VASCHALDE, p. 139).

[2] Si le texte est en ordre, il faut sans doute suppléer ici ܗ̇ܘ ܕ. Il se pourrait que ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ, qui forme une ligne, doive faire suite à ܐܢܚܢ ܕܐܬܦܪܩܢ qui forme la ligne suivante dans le manuscrit ; en ce cas, on lirait, sans rien suppléer : « ... souffrances impassibles, car il est Dieu, celui qui, pour nous vivifier... »

[3] *Add.* 14597, 54 *d*.

[4] *Lettre aux moines de Tell 'Adda*, (édit. GUIDI, p. 16, col. 2).

[5] *Oratio* XXX (PG, XXXVI, 109, B). Philoxène rapporte le texte à saint Grégoire de Nazianze, mais sans référence plus précise.

sibles (ܚܫ̈ܐ ܠܐ ܚܫܘ̈ܫܐ) ». Le changement n'a pas nécessairement Philoxène pour auteur : l'évêque de Mabbògh a pu le trouver accompli déjà, par exemple, dans un florilège syriaque. Quoi qu'il en soit, il semble donc bien que Philoxène a vraiment appelé « souffrances impassibles » les souffrances du Christ. D'après ce que nous avons dit plus haut, il entendait signifier par cette formule que le Sauveur n'avait pas souffert à la manière d'un homme ordinaire, passible par nature.

On n'aura pas manqué d'être frappé par le développement parallèle que suivent le système christologique de Julien d'Halicarnasse et celui de Philoxène de Mabbògh. Des deux côtés, la doctrine du péché de nature a eu un contre-coup analogue en christologie ; préoccupés d'expliquer la possibilité de la rédemption, les deux auteurs recourent à des prémisses identiques, à savoir, aux souffrances pleinement volontaires d'un homme qui n'était pas soumis au péché de nature, parce qu'il était né d'une vierge. Dans une certaine mesure, il est vrai, ces éléments doctrinaux sont traditionnels ; encore est-il, pourtant, que Julien et Philoxène les combinent de la même façon et en leur donnant le même relief. Ce qui est plus significatif, c'est que les deux auteurs emploient les mêmes formules caractéristiques. Ils affirment tous deux, par exemple, qu'il n'y avait rien de « naturel » dans le Christ, et par là, ils veulent éviter de soumettre le Sauveur au « nécessaire » ; ils s'accordent à appeler « non naturelles, mais volontaires » les souffrances du Rédempteur ; ils admettent tous deux que le Christ était impassible et immortel au temps de la passion, non seulement comme Dieu, mais encore comme homme. Les divergences doctrinales qui les séparent se réduisent à des nuances, et les différences de leur terminologie sont accidentelles. Moins que Julien, semble-t-il, Philoxène discernait une véritable culpabilité dans la concupiscence-péché que l'homme naturel reçoit avec la nature ; pareillement, l'évêque de Mabbògh ne paraît pas avoir utilisé le thème de la « corruption » pour exposer l'état de la nature déchue. Mais ces différences sont minimes, et elles n'empêchent pas le système christologique des deux auteurs d'obéir à une inspiration identique.

Y a-t-il plus qu'une parenté entre les doctrines et les formules de Julien et celles de Philoxène ? Faut-il reconnaître une dépendance littéraire entre les deux auteurs ? Si celle-ci a existé, on pensera plutôt à la mettre chez Julien, car les écrits de Philoxène que nous avons utilisés sont antérieurs, en majeure partie, aux ouvrages de Julien sur l'incorruptibilité. Or, nous ne voyons pas que l'évêque d'Halicarnasse ait cité l'évêque de Mabbògh parmi ses autorités ; de

plus, les différences de leur terminologie, — nous songeons surtout au thème de la « corruption », — peuvent être l'indice d'un développement d'idées indépendant, quoique parallèle. A la vérité, on peut trouver que ces raisons sont faibles. Nous connaissons si peu de chose des autorités alléguées par Julien ; par ailleurs, celui-ci a pu s'inspirer des écrits de Philoxène, tout en développant d'une manière indépendante et comme une théorie personnelle le thème de la « corruption ». Une raison plus recevable de s'opposer à l'hypothèse de la dépendance littéraire serait la diversité des langues dont usaient les deux auteurs. Philoxène était un écrivain d'expression syriaque[1] ; Julien, au contraire, écrivait en grec, et rien ne nous dit qu'il connaissait le syriaque. Cette raison non plus n'est pas décisive, car Julien aurait pu connaître indirectement, par voie de traduction, par exemple, l'un ou l'autre des écrits dogmatiques de l'évêque de Mabbôgh. Somme toute, si rien ne prouve la dépendance littéraire de Julien vis-à-vis de Philoxène, il n'est rien non plus qui s'y oppose absolument.

Julien aurait-il rencontré l'évêque de Mabbôgh à Constantinople vers 510 ? En parlant, au début de ce travail, des controverses sur l'incorruptibilité qui avaient surgi à Constantinople vers 510, nous avons trouvé quelque vraisemblance à l'hypothèse d'une participation de Philoxène à ces discussions menées dans la capitale byzantine[2]. Quoi qu'il en soit, le fait que les écrits dogmatiques de Sévère contre Julien ne font aucune allusion aux théories de Philoxène ne suffit pas à prouver que le nom de l'évêque de Mabbôgh n'ait pas été jeté dans la controverse ouverte en Égypte vers 520, comme nous savons qu'il le fut plus tard. Les écrits de Philoxène eussent assurément pu inspirer à Sévère des périodes aussi enflammées que celles du *Contra Apologiam Iuliani* ! C'est Philoxène que le patriarche eût pu taxer d'imprudence et ensuite de manichéisme, pour avoir parlé d'un « péché mêlé à notre nature » ! Mais nous savons que le patriarche d'Antioche savait taire à propos les noms propres et les titres d'ouvrages, lorsque le bien de la foi lui paraissait le requérir. Or, eût-il pu, décemment, attaquer en public un nom respecté en Orient, s'en prendre à un des évêques qui étaient présents à sa consécration épiscopale[3] et dont l'influence avait été prépondérante

---

[1] Cfr J. LEBON, *La version philoxénienne de la Bible*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XI (1911), p. 417 ; *Le monophysisme sévérien*, p. 145.

[2] Voir plus haut, p. 6.

[3] JEAN DE BEITH-APHTHONIA, *Vie de Sévère* (édit. KUGENER, p. 319).

pour lui rallier les prélats d'Orient, à l'époque troublée qui avait suivi la déposition de Flavien [1] ?

Laissant donc de côté la question du rôle joué par les écrits de Philoxène dans les controverses sur l'incorruptibilité, question que nous avons soulevée sans pouvoir la résoudre, nous retenons que Julien eût pu se réclamer, s'il ne le fit, d'un nom que les Monophysites avaient en grand honneur. Si Philoxène, exilé par Justin I (519), s'était dirigé vers l'Egypte au lieu de prendre le chemin de la Thrace et de la Paphlagonie [2], et que Julien lui eût envoyé son *Tome* au lieu de le soumettre à l'examen de Sévère, le nom de l'évêque d'Halicarnasse ne se fût peut-être pas transmis à travers les générations monophysites de l'Orient avec le stigmate de l'hérésie. Il eût profité du voisinage d'un autre nom, celui de Philoxène, que l'Église jacobite ne tarda pas à unir à ceux de ses docteurs.

VI

Revenons, en terminant, sur l'opposition déclarée et agissante que Sévère manifesta à l'égard des idées de l'évêque d'Halicarnasse ; nous voudrions, si possible, tâcher de l'expliquer. A notre avis, la question présente un double aspect : premièrement, pourquoi Sévère s'opposa-t-il au julianisme, et, secondement, pourquoi s'y opposa-t-il de la manière qu'on a vue ?

C'est au nom de la tradition que Sévère refusa de se rallier aux doctrines et aux formules de Julien. Notre terminologie, posait-il en principe, ne peut, en aucun cas, s'écarter de celle des Pères, et d'ailleurs, notre langage ne pourrait être plus approprié que le leur aux choses de Dieu ; or, les Pères n'ont pas craint d'appeler *φθαρτόν* le corps du Christ avant sa résurrection, et ils ont enseigné que c'est la résurrection qui avait constitué le Sauveur dans un état d'incorruptibilité, d'impassibilité et d'immortalité ; nous ne sommes dès lors pas fondés à prétendre que le corps du Christ était *ἄφθαρτον* dès l'union, impassible et immortel au temps de la passion. De même, ajoutait Sévère, pas un de ceux qui ont enseigné en grec dans l'Eglise n'a dit *ἐν ἀφθαρσίᾳ* le corps de l'homme ; rejetons donc cette formule, pour ne pas faire le jeu des Manichéens.

Le désir de défendre les façons de parler traditionnelles fut assurément pour sa part dans les motifs qui décidèrent Sévère à s'op-

[1] Cfr J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 56.

[2] Il mourut à Gangres, probablement en 523 (cfr A. Vaschalde, *op. cit.*, p. 20).

poser au julianisme. Fut-ce là, toutefois, le mobile déterminant de la campagne persévérante que le patriarche entama contre l'évêque d'Halicarnasse? On peut en douter. L'auteur des *Chapitres contre les Julianistes* loue en ces termes l'ardeur de Philoxène à combattre les hérétiques : « Homme enflammé d'un zèle divin et infatigable, il mettait à découvert les paroles des hérétiques, non seulement celles qu'ils avaient mises par écrit, mais même un simple mot qu'ils auraient prononcé[1] ! » Toute part faite à la rhétorique orientale, ces paroles ne caractérisent pas si inexactement l'acharnement que mettait l'évêque de Mabbògh à poursuivre de ses réfutations « tout ce qui penchait vers l'hérésie de Nestorius[2] ». Le zèle de Sévère, non moins actif, paraît avoir été plus mesuré, et il semble qu'on ne puisse pas réduire entièrement à des formules de convention les déclarations qui ouvrent la *Critique* et la section doctrinale de la *Troisième lettre à Julien* : c'est à regret, dit le patriarche, qu'il entre dans le débat, et pour ne point se dérober aux devoirs de la charge épiscopale[3].

Sévère avait donc des motifs particulièrement pressants de combattre les formules de Julien. Il nous en livre un premier dans sa *Lettre aux moines d'Orient* : en Palestine et en d'autres éparchies, où le *Tome* de l'évêque d'Halicarnasse a été répandu, tous les Monophysites se voient exposés, dit-il, à cause de Julien, aux moqueries de tous « ceux qui combattent pour l'impiété chalcédonienne ». Voyez, dit-on, « ces gens, qui se vantent d'être orthodoxes[4], manifestent clairement qu'ils tiennent la doctrine de l'apparence d'Eutychès, qui est l'erreur des partisans de Manès[5] ! » Nous apprenons par là que les Chalcédoniens, au cours de leurs polémiques avec les adversaires du Synode, prétendaient découvrir dans la doctrine de l'ἀφθαρσία l'aveu explicite de la théorie de la confusion des essences qu'ils reprochaient aux Monophysites orthodoxes de cacher sous la formule μία φύσις. C'est alors, déclare le patriarche, que « pressé par les jugements de Dieu comme par des aiguillons et profondément affligé, ne pouvant souffrir que la calomnie et le blasphème s'élèvent contre la gloire du Très-Haut, ni que l'égarement d'un seul devienne un (*motif de*) reproche contre l'Église entière », il a lui-même com-

---

[1] *Add.* 12155, 121 *d*.
[2] *Ibid.*
[3] *Critique* (*Vat.* 140, 20 *f*) ; *Troisième lettre à Julien* (*ibid.*, 7 *c*).
[4] C'est le nom que les Monophysites se donnaient (cfr J. Lebon, *op. cit.*, p. XXII).
[5] Édit. Brooks, dans PO, t. XII, p. 290. Sur cette lettre, voir plus haut, p. 76.

posé ses écrits contre Julien, destinés à « manifester à tous la vérité [1] ».

Mais un autre souci engageait le patriarche à séparer sa cause de celle de l'évêque d'Halicarnasse : celui de préserver intacte la foi de ses fidèles. Comme les formules de Julien trouvaient bon accueil dans certains couvents d'Orient, grâce sans doute à l'influence des écrits de Philoxène, Sévère craignit qu'une partie des Monophysites n'en prît occasion pour s'écarter de la vraie foi ; qu'on comprît mal des énoncés tels que : « le Christ impassible dans les souffrances et immortel dans la mort », la foi des simples pouvait en être troublée. Aussi le voyons nous, par exemple, engager certains évêques proscrits à étendre leur surveillance diligente sur les « pieux archimandrites et les dévots solitaires », pour que personne ne vienne « troubler ceux qui sont trop simples avec l'affaire de l'incorruptibilité du corps de notre Dieu, Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, excitée parmi nous par Julien » ; il recommande aux destinataires de la même lettre d'adresser une sorte de mandement pastoral « à tous ceux qui avaient été expulsés des saints monastères, pour y condamner ceux dont le langage ne serait pas exact et les exhorter à s'attacher aux enseignements des Pères » qu'il avait réunis dans ses ouvrages contre Julien [2]. C'est une considération du même genre qu'il avait développée en terminant la *Critique* : il priait Julien de ne pas répandre le *Tome*, « par égard pour les âmes innocentes et simples », et pour ne pas fournir des prétextes à ceux qui voudraient leur nuire [3].

Peu sympathique par avance aux idées de Julien, parce qu'elles s'exprimaient en des formules qu'il jugeait s'écarter de la terminologie traditionnelle, Sévère les combattit avec la fermeté qu'on a vue, dans le désir d'ôter aux Chalcédoniens tout prétexte de confondre les Monophysites quels qu'ils fussent avec les Eutychiens, et pour éviter aux fidèles de son parti des discussions qu'il estimait dangereuses pour leur foi : telles sont, semble-t-il, les raisons de l'opposition de Sévère au julianisme. Toutefois, si ces considérations expliquent l'hostilité du patriarche à la doctrine de l'incorruptibilité, elles ne rendent pas compte du ton qu'il adopta dans ses réfutations, ni de la manière dont il s'y prit pour ruiner le crédit que l'évêque d'Halicarnasse avait pu s'acquérir. On se souvient, en effet,

[1] *Lettre aux moines d'Orient* (édit. Brooks, dans PO, t. XII, p. 290).
[2] Voir plus haut, p. 77.
[3] *Vat.* 140, 60 *d*.

que Sévère présenta les formules de Julien comme autant d'affirmations hérétiques : la théorie de la corruption dans la nature reprenait, disait-il, les thèses du manichéisme ; l'attribution au Christ de la prérogative d'ἀφθαρσία n'était qu'un prétexte pour nier la consubstantialité du Sauveur avec nous ; les formules ἀπαθὴς ἐν τοῖς πάθεσιν et ἀθάνατος ἐν τῷ θανάτῳ dissimulaient le docétisme et la négation de la rédemption. Bref, à entendre le patriarche, la doctrine de Julien n'était rien moins que la ruine de la foi et la rencontre singulière, sous une seule formule, des hérésies christologiques les plus radicales.

Il convient cependant de ne pas prendre le change sur les expressions de Sévère ; elles ne doivent pas nous induire en erreur sur l'opinion qu'il s'était formée de la doctrine de Julien. Remarquons d'abord, en effet, que ce n'est qu'après avoir rompu avec Julien que Sévère taxa d'hérésie la doctrine de son adversaire ; auparavant, il n'y avait vu que des formules inaccoutumées et malheureuses qui servaient mal une pensée orthodoxe [1]. Et quoi d'étonnant qu'il en fût ainsi ? Encore beaucoup moins qu'à nous, qui n'avons conservé que des fragments des œuvres de Julien, il ne pouvait échapper à Sévère que l'évêque d'Halicarnasse n'était pas ce monstrueux hérétique que la tradition se représentera suscité par le diable pour perdre la foi des hommes pieux [2].

En second lieu, on ne doit pas oublier que les traités qui jugent le plus durement les formules de Julien, c'est-à dire, le *Contra Additiones*, l'*Adversus Apologiam Iuliani* et l'*Apologie du Philalèthe*, sont des ouvrages de polémique ; or, ce genre littéraire a ses lois et ses procédés propres, dont l'historien doit tenir compte dans l'interprétation des textes. En présentant sous les dehors de l'hérésie la doctrine qu'il combattait, Sévère usait consciemment, croyons-nous, d'un procédé qui n'est certes pas sans exemple dans l'histoire des controverses théologiques. Dans ces joûtes polémiques, les points-limites sont les dogmes et les hérésies ; en soutenant que sa propre systématisation théologique est seule à rendre compte des vérités de foi, chacun prétend que celle de l'adversaire les compromet ; chacun aussi prétend acculer logiquement l'opposant à une doctrine que celui-ci réprouve ; un pas de plus, et l'adversaire se voit accusé de soutenir explicitement les conséquences hérétiques

---

[1] Voir plus haut, p. 128.

[2] Voir, par exemple, MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, IX, 27 (édit. CHABOT, t. II, p. 224).

qu'il rejette à l'égal de celui qui les lui impute. Qu'on songe, par exemple, aux querelles des Orientaux sur la doctrine des deux natures dans le Christ. A coup sûr, la formule diophysite du concile de Chalcédoine n'avait rien de commun avec le nestorianisme ; pareillement, on conteste aujourd'hui de moins en moins que le monophysisme sévérien ou jacobite, qui était la confession de nombreux chrétiens d'Egypte, d'Asie et d'Orient, ne tombait pas dans l'erreur eutychienne. Pourtant, le monophysisme ne vit rien moins, dans la doctrine des deux natures, que la juxtaposition d'un Dieu et d'un homme dans le Christ ; de leur côté, bien des polémistes ralliés à la formule du Synode combattirent tous les monophysites indistinctement, en les accusant de nier la consubstantialité du Christ avec nous et de soutenir la confusion des essences après l'union. Si φύσις (*nature*) répondait à notre concept de nature ou d'essence spécifique, il était clair pour la foi qu'il y avait deux natures dans le Christ après l'union ; au contraire, si φύσις désignait l'être concret, individuel, on ne restait fidèle à la confession chrétienne qu'en disant que le Sauveur était une seule nature après l'union, celle du Verbe, dans son état incarné. Les deux formules garantissaient donc également le dogme, mais, cantonné obstinément dans le sens qu'il reconnaissait au terme φύσις, et s'appuyant sur une tradition vénérable, chaque parti interprétait la formule du parti adverse d'après une terminologie dont celui-ci refusait d'admettre la légitimité [1].

Sévère traita Julien et sa doctrine de la manière dont il fut lui-même traité par la grande masse des théologiens byzantins. Son opposition aux formules de l'évêque d'Halicarnasse tendit naturellement à les ramener à des propositions hérétiques ; Julien adopta d'ailleurs à son égard le même procédé, en l'accusant de défendre le nestorianisme. « Les Grecs, écrit R. Simon, ont toujours esté de grands disputeurs : aussi voyons nous que la plus-part des premieres Heresies sont nées parmi eux ; et le plus souvent leurs disputes n'estoient que de Métaphysique et de pures équivoques, d'où ils tiroient ensuite des conséquences à leur manière, venant enfin aux injures ; et par là les choses devenoient irreconciliables : au lieu que si les parties eussent expliqué modestement leur pensée, il n'y eust pas eu le plus souvent la moindre apparence d'Heresie [2]. »

[1] Notre intention se limite ici à expliquer les attitudes de fait prises par les deux partis dans les controverses soulevées par la définition du concile de Chalcédoine ; sur la question de droit, cfr J. Lebon, *op. cit.*, p. 523-524.

[2] *Histoire critique des dogmes ... des chrétiens orientaux*, p. 95.

L'observation de R. Simon est d'application frappante au cas qui nous occupe ; nous l'avons constaté souvent, les réfutations de Sévère reposent sur des équivoques : équivoque sur le sens accordé par Julien à *φθορά*, équivoque sur le sens de *ἄφθαρτος*, équivoque sur *ἀπαθής* et *ἀθάνατος*, équivoque sur la formule « souffrances non naturelles et volontaires », équivoque sur le sens de l'expression « différence indifférente ».

Notons enfin que les écrits antijulianistes de Sévère, en particulier ceux qui sont postérieurs à la *Critique* et à la *Troisième Lettre à Julien*, sont rédigés à l'intention du grand public théologique, formé en majeure partie par les moines. Aussi est-il permis de penser que Sévère parlait à ces âmes peu accoutumées aux nuances et aux distinctions subtiles, dans le langage qui, sûrement, saurait les émouvoir. Écoutons-le, par exemple, décrire en termes dramatiques, dans sa *Lettre aux moines d'Orient*, la physionomie morale des Julianistes : « Ils disent, écrit-il, que le Christ souffrit en apparence, et que la chair était impassible et immortelle au temps de la Croix volontaire et rédemptrice, et, outre d'autres impossibilités, ces impies parlent avec folie de souffrances imaginaires et, usant de termes mensongers, ils dénomment incorruptibilité la *phantasia* [1] ! » Craignant que les formules de Julien ne séduisissent les simples pour finir par obscurcir à leurs yeux les clairs énoncés des symboles, le patriarche présentait le julianisme à ses correspondants sous une forme qui devait faire horreur à toute âme chrétienne, en leur dépeignant l'évêque d'Halicarnasse et ses partisans sous les traits de docètes et de manichéens.

En résumé, nous ne croyons pas que les accusations d'hérésie, si fréquentes soient-elles dans les écrits de Sévère contre Julien, expriment adéquatement le jugement que le patriarche s'était formé sur la doctrine de son adversaire. Il est vrai que plus d'un polémiste, au cours de ces controverses dogmatiques, faute de distinguer suffisamment le dogme de la présentation philosophique qu'il en donnait, finissait par se convaincre, par contre-coup, que la systématisation théologique qu'il combattait n'était pas distincte de l'hérésie. Cependant, les considérations que nous venons de développer, jointes à ce que nous savons par ailleurs de la valeur du patriarche d'Antioche comme théologien, ne nous permettent pas de penser que le grand adversaire de Julien ait donné entièrement dans ce travers. La polémique théologique a ses lois et ses procédés particuliers [2] ;

---

[1] *Lettre aux moines d'Orient* (édit. Brooks, dans PO, t. XII, p. 287).

[2] F. Cavallera rappelait dernièrement ce principe à propos des écrits de

ce serait une faute de critique d'attribuer au julianisme authentique les conséquences que Sévère, dans l'ardeur de la discussion, prétendait déduire des formules de l'incorruptibilité ; c'en serait une autre, à notre avis, de voir l'expression adéquate du jugement du patriarche sur ce même julianisme dans les accusations d'hérésie qu'il ne cessa de lui lancer.

---

saint Jérôme (cfr *Saint Jérôme, sa vie, son œuvre*, dans *Spicilegium sacrum Lovaniense*, Études et documents, fasc. I, p. VII-VIII)

CONCLUSIONS

« Il y a des livres nombreux (*adressés*) à Julien... et à ses... partisans, et il s'y trouve grande abondance pour l'avancement dans la doctrine, (*offerte*) à ceux qui aiment le savoir [1]. » Ces paroles, par lesquelles le vieux chroniqueur monophysite engageait les lettrés de son temps à lire les écrits de Sévère d'Antioche contre les Julianistes, restent encore vraies aujourd'hui, quoique dans un autre sens ; en effet, l'étude des ouvrages dont la controverse sur l'incorruptibilité du corps du Christ avant la résurrection suscita l'apparition, n'était pas dépourvue d'utilité pour l'histoire religieuse du monophysisme oriental.

Déjà abordée à Constantinople vers 510, cette controverse est reprise en Égypte vers 520, parmi les monophysites proscrits par les mesures répressives de Justin I. Les deux protagonistes de la querelle sont alors Julien, évêque d'Halicarnasse, et Sévère d'Antioche ; un ouvrage composé par le premier sur la question, le *Tome*, ouvre entre les deux évêques un débat qui restera très animé jusqu'aux environs de l'année 527. La polémique débute par un échange de six lettres et se poursuit par la publication d'ouvrages nombreux et importants. Julien complète son *Tome* par des *Additions*, et publie ensuite une *Apologie* et un vaste traité en dix λόγοι, l'*Adversus blasphemias Severi*. Aux ouvrages de Julien, le patriarche d'Antioche répond successivement par la *Critique du Tome*, — résumée ensuite dans la *Troisième lettre à Julien*, — la *Réfutation des Propositions de Julien*, le *Contra Additiones* et l'*Adversus Apologiam Iuliani*. Enfin, dans l'*Apologie du Philalèthe*, Sévère se défend d'avoir soutenu les idées julianistes dans un ouvrage qu'il avait composé à Constantinople vers 510, le *Philalèthe*, pour réfuter un florilège composé par les diophysites et formé de 244 extraits des ouvrages de saint Cyrille. Bientôt, les Sévériens, en s'inspirant surtout des écrits du patriarche, composeront à leur tour des réfutations de différents modèles dirigées contre le julianisme ; rappelons seulement les *Questions* et les *Chapitres contre les Julianistes*, et la *Plérophorie de Jean d'Antioche*. Tous ces ouvrages du patriarche d'Antioche et des polémistes postérieurs sont conservés en syriaque dans divers manuscrits et n'ont pas encore été publiés. Ceux de

[1] ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Hist. eccl.*, IX, 13 (édit. BROOKS, II, p. 113).

Julien sont perdus ; il n'en subsiste que des fragments, conservés dans les écrits de Sévère ou dans les productions de la littérature antijulianiste de seconde date.

Nous nous sommes efforcé d'identifier chacun de ces écrits, d'en déterminer le caractère général et les circonstances de composition. Faut-il dire que nous ne considérons pas comme établi avec la même certitude tout ce que nous avons pu dire sur chacun d'eux ? Le lecteur aura vu que, sur plus d'un point, nous nous sommes contenté d'exposer des probabilités en sens divers ; là où les sources ne fournissaient pas de données certaines, il ne nous aura sans doute pas demandé plus qu'un fidèle exposé des faits et une reconstitution de leur enchaînement qui présentât quelque sérieuse vraisemblance. Les documents relatifs à cette controverse qui se sont conservés dans les manuscrits syriaques sont déjà nombreux ; nous savons cependant que plusieurs autres sont perdus ; ainsi, il reste à peine quelques fragments des quinze λόγοι du *Contra Felicissimum*. L'utilisation de sources jusqu'ici inconnues viendra, nous l'espérons, compléter et améliorer ce que nous avons pu recueillir touchant l'histoire littéraire de la controverse julianiste.

Du point de vue de l'histoire des doctrines, une étude du julianisme basée sur les sources présentait aussi son intérêt. Les formules parfois subtiles de l'évêque d'Halicarnasse avaient donné à son nom une fâcheuse célébrité. Les textes manquant, on bâtit toute une christologie sur la formule « le Christ ἄφθαρτος dès l'union » et on fit de Julien un eutychien, voire même un docète. Certains virent même dans sa doctrine ainsi hâtivement reconstituée le développement des virtualités secrètes renfermées dans le principe du monophysisme. Or, si nous ne nous sommes pas étrangement trompé nous-même, cette reconstitution de la doctrine de Julien était entièrement inexacte.

En effet, les textes authentiques de l'évêque ne nous ont pas paru supporter l'interprétation qu'on avait hasardée de ses formules. A quelques nuances de terminologie près, le monophysisme de Julien est identique à celui de Sévère. Ce qui sépare les deux auteurs, c'est d'abord la doctrine de la déchéance originelle, plus vivement sentie par Julien que par Sévère et exprimée par le premier en des formules que le second réprouva, et qui, en fait, étaient très proches de celles qu'on recevait en Occident à la même époque ; en second lieu, c'est la terminologie spéciale par laquelle Julien voulait exprimer l'indépendance complète du Christ par rapport au péché de nature. Les textes nous ont révélé chez l'évêque d'Halicarnasse une systématisation théologique intéressante à la fois par sa belle unité et par

les points de rapprochement qu'elle présente avec celle du docteur syrien Philoxène de Mabbôgh, mais nous n'y avons pas reconnu les erreurs dans la foi qu'on avait soupçonné se trouver renfermées dans la doctrine de l'incorruptibilité. Le Christ ἄφθαρτος dès l'union, ce n'est pas le Christ cessant d'être notre consubstantiel et transformant en une humanité glorieuse, dès le premier instant de l'union, la chair qu'il avait prise de la Vierge ; c'est le Christ préservé de la souillure originelle, échappant à la tyrannie du péché et de la mort, mais conservant à la nature en sa chair, dans un but de rédemption, toutes nos infirmités humaines ; le Christ ἄφθαρτος, c'est le Christ libre dans la mort, et dès lors, le Christ Rédempteur.

La doctrine de l'incorruptibilité connut en Orient un certain succès. Dès 535, le parti julianiste détient un moment, en la personne de Gaianus, le patriarcat d'Alexandrie [1] ; dans la capitale byzantine, le julianisme reçoit dans certains cercles théologiques un accueil assez favorable pour que Léonce de Byzance croie devoir écrire contre « ceux des nôtres qui adhèrent à l'opinion corrompue des partisans de l'incorruptibilité [2]. » En 565, le vieil empereur Justinien veut imposer la confession de l'ἄφθαρτος à tout l'Orient, mais la résistance s'organise. Le patriarche de Constantinople, Eutychius, se voit exilé dans le Pont pour avoir refusé de souscrire à l'édit impérial ; à Antioche, cent quatre-vingt-quinze évêques, réunis sous la présidence du patriarche Anastase, reconnaissent dans la formule de Justinien une équivoque hasardeuse ; les choses en sont là, quand l'empereur vient à mourir [3]. Dans les couvents de Syrie et de Mésopotamie, où le terrain est préparé par les écrits de Philoxène, les idées de Julien trouvent des appuis précieux [4]. Vers le

---

[1] Cfr *De sectis*, Actio V. (PG, LXXXVI, 1231) ; Libérat, *Breviarium*, cap. 20 (PL, LXVIII, 1036-37).

[2] *Contra Nestorianos et Eutychianos*, lib. II (PG, LXXXVI, 1270, B). Théophane (*Chronographia*, dans PG, CVIII, 477) raconte que le pape Agapet, venu à Constantinople en 536, y convoqua un concile « contre Sévère, Julien d'Halicarnasse et les autres théopaschites ». Le concile fut tenu, après la mort d'Agapet, par Mennas, qui avait succédé à Anthime sur le siège patriarcal de Constantinople ; il condamna Sévère d'Antioche, Pierre d'Apamée et le moine Zooras ; toutefois, on ne voit pas qu'il soit question de Julien d'Halicarnasse dans les actes de cette assemblée (Mansi, VIII, 87 et suiv.; cfr C. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. II, p. 1144 et suiv.).

[3] Eustratius, *Vita S. Eutychii* (PG, LXXXVI, 2314-2316) ; Michel le Syrien, *Chronique*, IX, 34 (édit. Chabot, t. II, 272-281) ; Evagrius, *Hist. eccl.*, IV, 39 (PG, LXXXVI, 2781).

[4] Cfr les lettres de Sévère (voir plus haut, p. 75 et suiv.) ; la *Plérophorie*

milieu du VI[e] siècle, on trouve les Julianistes établis à Éphèse et étendant leur influence sur divers points de l'Asie [1]. Vers le même temps, la puissante Église d'Arménie se déclare d'accord avec les Julianistes de Syrie et les prend sous sa protection [2]; l'Église d'Albanie, atteinte par le rayonnement de l'Église d'Arménie, est travaillée elle aussi par le julianisme [3]. L'Arabie et l'Éthiopie n'échappent pas non plus totalement à l'influence des idées de Julien [4]. Aux VII[e] et VIII[e] siècles, la présence des Julianistes continue d'être attestée en plusieurs régions de l'Orient; toutefois, leur situation a baissé, et on les voit, à Alexandrie comme à Antioche, ou bien revenir à la communion catholique, ou bien tenter des unions souvent précaires avec les Sévériens. Quant à l'Occident, il paraît avoir été peu touché par la doctrine de l'incorruptibilité [5]; il faut dire la même chose de l'Eglise nestorienne établie en Perse [6].

Nous rattachons ici à la doctrine de l'incorruptibilité tous ceux que les sources appellent Julianistes, Gaianites, Aphthartodocètes; encore est-il qu'il faudrait déterminer en quelle mesure ils avaient les idées et les formules de Julien. L'histoire littéraire et doctrinale de la diffusion du julianisme en Orient ferait à elle seule l'objet d'un nouveau travail; les sources grecques et syriaques y contribueraient beaucoup; la doctrine julianiste intéressant d'une façon toute spéciale l'histoire de l'Église d'Arménie, il faudrait accorder une attention particulière aux productions de la littérature théologique arménienne. Cependant, avant d'étudier la diffusion du julianisme en Orient, il s'imposait de définir nettement ce qu'avait été la doctrine de l'incorruptibilité du corps du Christ chez son représentant le plus qualifié, Julien d'Halicarnasse. C'est ce que nous avons tenté de faire; puissions-nous y avoir réussi.

---

de JEAN D'ANTIOCHE, dans l'*Add.* 14629 (voir plus haut, p. 82); ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Hist. eccl.*, VIII, 5 (édit. BROOKS, II, p. 81); H. G. KLEYN, *Het leven van Johannes van Tella door Elias*, p. LVII, p. 48.

[1] MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, IX, 31 (édit. CHABOT, t. II, p. 263-267).

[2] Cfr TER MINASSIANTZ, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, passim.

[3] Cfr F. FERHAT, *Des Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas*, dans *Oriens Christianus*, neue Serie, II. Band (1912), p. 64 et suiv.

[4] Cfr MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, IX, 31 (édit. CHABOT, t. II, p. 264).

[5] Cfr M. JUGIE, *art. cit.*, col. 1011-1012.

[6] Cfr J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXVII.

TABLES

LISTE DES MANUSCRITS CITÉS
LISTE DES ABRÉVIATIONS
LISTE DES OUVRAGES CITÉS
TABLES DES CITATIONS
TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES
TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

LISTE DES MANUSCRITS CITÉS [1]

I. Les manuscrits syriaques de la Bibliothèque Vaticane :

* *Vat.* 104 : Une homélie de Timothée IV d'Alexandrie.
* *Vat.* 108 : Traité de Pierre d'Antioche contre Damien d'Alexandrie.
** *Vat.* 135 : *Réfutation des blasphèmes manichéens proférés par un julianiste.*
** *Vat.* 139 : Le *Philalèthe.*
Vat. 140 : La correspondance de Julien d'Halicarnasse avec Sévère d'Antioche ; les ouvrages antijulianistes de Sévère : la *Critique du Tome*, la *Réfutation des Propositions de Julien*, le *Contra Additiones* (en partie), l'*Adversus Apologiam Iuliani* (en partie), l'*Apologie du Philalèthe.*
** *Vat.* 155 : Le commentaire de Denys Bar Salibi sur saint Jean
** *Vat.* 159 : Les *Thesauri* de Jacques de Bartella.
* *Vat.* 168 : Le *Candelabrum Sanctuarii* de Bar Hebraeus.
* *Vat.* 169 : Le *Liber Radiorum* de Bar Hebraeus.
* *Vat.* 255 : La *Troisième lettre de Sévère à Julien*, la *Critique du Tome*, la *Réfutation des Propositions de Julien* (toutes en partie seulement).

II. Les manuscrits syriaques du British Museum :

** *Add.* 12155 : Un florilège antijulianiste, les *Chapitres* et les *Questions contre les Julianistes*, les *Répliques de Julien*, diverses autres pièces ou citations.
** *Add.* 12158 : Le *Contra Additiones* (en partie), l'*Adversus Apologiam Iuliani.*
** *Add.* 14529 : Un florilège antijulianiste ; la *Réfutation des Propositions de Julien.*
* *Add.* 14532 : Un florilège antijulianiste.
** *Add.* 14533 : Un florilège antijulianiste.
* *Add.* 14538 : Un florilège antijulianiste.
* *Add.* 14629 : La *Plérophorie* de Jean d'Antioche contre Julien.
** *Add.* 14663 : Lettre des évêques orthodoxes aux moines d'Amid (fragments).

III. Les manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale :

Coisl. 17 : Chaîne sur Ézéchiel.
Paris. 159 : Chaîne sur Ézéchiel.

[1] Dans nos références aux manuscrits syriaques, l'indication numérique renvoie au folio, et la lettre italique qui la suit, aux pages ou aux colonnes du *folio*. Dans la liste ci-dessus, la cote des manuscrits dont les pages ne sont pas divisées en colonnes (*a* = recto ; *b* = verso) est précédée d'un astérisque, tandis que celle des manuscrits dont les pages comportent deux colonnes (*a*, *b* = recto ; *c*, *d* = verso) est notée de deux astérisques ; les pages du *Vat.* 140 seul comportent trois colonnes (*a*, *b*, *c* = recto ; *d*, *e*, *f* = verso). — Dans les références aux manuscrits grecs, *a* renvoie au recto et *b* au verso.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

CSCO = *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, edd. J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, Leipzig et Paris, 1903 et suiv.

DTC = *Dictionnaire de théologie catholique*, publié sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot et E. Amann, Paris, 1909 et suiv.

Mansi = *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1757 et suiv. (édit. Welter, Paris, 1900 et suiv.).

PG = *Patrologiae cursus completus, accurante* J. P. Migne, série grecque Paris, 1857-1866.

PL = *Patrologiae cursus completus, accurante* J. P. Migne, série latine, Paris, 1844-1855.

PO = *Patrologia orientalis*, éditée par R. Graffin et F. Nau, Paris, 1907 et suiv.

PRE = *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, begründet von J. J. Herzog, 3e Auflage herausgegeben von A. Hauck, Leipzig, 1896-1913.

RHE = *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1900 et suiv.

TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, herausgegeben von O. von Gebhardt, A. Harnack, C. Schmidt, Leipzig, 1882 et suiv.

LISTE DES OUVRAGES CITÉS

Abel, F.-M. *To Ennaton*, dans *Oriens Christianus*, neue Serie, I. Band (1911), p. 77 et suiv.

Ahrens, K. et Krueger, G. *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Uebersetzung herausgegeben*, Leipzig, 1899.

Assemani, J. S. *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, t. II, Rome, 1721.

Assemani, E. E. et J. S. *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, t. III (codices syriaci), Rome, 1759.

Bardenhewer, O. *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II. Band, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1914.

Basset, R. *Le synaxaire arabe jacobite*, dans PO, t. I, fasc. 3, Paris, 1907.

Baumstark, A. *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn, 1922.

Brière, M. *Sancti Philoxeni episcopi Mabbugensis dissertationes decem de Uno e sancta Trinitate incorporato et passo*, dissert. I et II, dans PO, t. XV, fasc. 4, Paris, 1920.

Brooks, E. W. *The syriac chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, Londres, 1899

Brooks, E. W. *The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch, in the syriac version of Athanasius of Nisibis*, 2 vol. (text, translation), Londres, 1902-1904.

Brooks, E. W. *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, dans CSCO, Scriptores syri, series III, t. V, Paris, 1919-1921.

Brooks, E. W. *A collection of letters of Severus of Antioch, from numerous syriac manuscripts*, dans PO, t. XII, fasc. 2 et t. XIV, fasc. 1, Paris, 1920.

Budge, E. A. W. *The discourses of Philoxenus, bishop of Mabbôgh*, A. D. 485-519, 2 vol., Londres, 1894.

Cappelletti, J. *S. Nersetis Clajensis armeniorum catholici opera, nunc primum ex armenio in latinum versa*, 2 vol., Venise, 1833.

Casamassa, A. *I tre libri di Leonzio Bizantino contro i nestoriani e i monofisiti*, dans *Bessarione*, t. XXXVII (1921), p. 36 et suiv.

Cavallera, F. *Saint Jérôme, sa vie, son œuvre*, dans *Spicilegium sacrum Lovaniense*, Louvain, 1922.

Chabot, J.-B. *Synodicon orientale*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXXVII, Paris, 1902.

Chabot, J.-B. *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche* (1166-1199), t. II, fasc. 2, Paris, 1902.

Chabot, J.-B. *Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas*, dans CSCO, Scriptores syri, series II, t. XXXVII, Paris, 1908.

Chapman, J. Article *Eutychianism*, dans *The Catholic Encyclopedy*, t. V, 1905.

Cramer, J. A. *Catenae graecorum Patrum in Novum Testamentum*, 8 vol., Oxford, 1844.

Crum, W. E. *Sévère d'Antioche en Égypte*, dans *Revue de l'Orient Chrétien*, t. XXIII (1922 1923), p. 92 et suiv.

Cureton, W. *The festal letters of Athanasius*, Londres, 1848.

Diekamp, F. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, Ein griechisches Florilegium aus der Wende des* VII. *und* VIII. *Jahrhunderts*, Munster-en-Westphalie, 1907.

Dieu, L. *Fragments dogmatiques de Julien d'Halicarnasse*, dans *Mélanges Ch. Moeller*, t. I, p. 192 et suiv., Louvain, 1914.

Dorner, J. A. *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2 vol., Berlin, 1845, 1853.

Draguet, R. *Un commentaire grec arien sur Job*, dans RHE, t. XX (1924), p. 38 et suiv.

Ferhat, P. *Der Jobprolog des Julianos von Halicarnassos in einer armenischen Bearbeitung*, dans *Oriens Christianus*, neue Serie, I. Band (1911), p. 26 et suiv.

Flemming, J. et Lietzmann, H. *Apollinaristische Schriften syrisch mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister*, dans *Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen*, Berlin, 1904.

Fortescue, A. *The lesser Eastern Churches*, Londres, 1913.

Galano, C. *Conciliatio Ecclesiae armenae cum Romana*, t. II, Rome, 1658.

Ghedini, G. *Lettere cristiane dai papiri greci del* III *e* IV *secolo*, Milan, 1923.

Gieseler, J. C. L. *Commentatio qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones ... illustrantur*, pars II, Gottingue, 1838.

Glaizolle, G. *Un empereur théologien, Justinien, son rôle dans les controverses, sa doctrine christologique*, Lyon, 1905.

Gressmann, H. *Studien zu Eusebs Theophanie*, dans TU, neue Folge, VIII, 3, Leipzig, 1903.

Guidi, I. *La lettera di Filosseno ai monaci di Tell 'Addâ*, dans *Atti della R. Accademia dei Lincei, Memorie della classe di scienze morali*, ser. III, vol. 12, Rome, 1886.

Hahn, A. *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édit., Breslau, 1897.

Harnack, A. *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900.

HARNACK, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II. Band, 4e édit., Tubingue, 1909.

HARNACK-*Ehrung, Beiträge zur Kirchengeschichte*. Leipzig, 1921.

HEFELE, C.-LECLERCQ, H. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. II, Paris, 1908.

HOLL, K. *Epiphanius* (*Ancoratus und Panarion*) I. Band, dans *Die griechischen christlichen Schrifsteller der 3 ersten Jahrhunderte*, Leipzig, 1915.

JUGIE. M. Article *Gaianite* (*Controverse*), dans DTC, fasc. XLV, Paris, 1914.

JUGIE, M. *La béatitude et la science parfaite de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. X (1921), p. 548 et suiv.

JUNGLAS, J. P. *Leontius von Byzanz, Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, VII Band, 3. Heft, Paderborn, 1908.

KLEYN, H. G. *Het leven van Johannes van Tella door Elias*, Leyde, 1882.

KORS, J.-B. *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Kain, 1922.

KRUEGER, G. Article *Monophysiten*, dans PRE, 3e édit., t. XIII, Leipzig, 1903.

KRUEGER, G. Article *Julian von Halikarnass*, dans PRE, 3e édit., t. IX, Leipzig, 1901.

KUGENER, M.-A. *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*, texte syriaque publié, traduit et annoté, dans PO, t. II, fasc. 1, Paris, 1903.

KUGENER, M.-A. *Vie de Sévère par Jean, supérieur du monastère de Beith-Aphthonia*, texte syriaque publié, traduit et annoté, suivi d'un recueil de fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes relatifs à Sévère, dans PO, t. II, fasc. 3, Paris, 1904.

LAND, J. P. N. *Anecdota syriaca*, t. II et III, Leyde, 1870.

LEBON, J. *La christologie de Timothée Ælure*, dans RHE, t. IX (1908), p. 677 et suiv.

LEBON, J. *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909.

LEBON, J. *La version philoxénienne de la Bible*, dans RHE, t. XII (1911), p. 413 et suiv.

LEBON, J. *Éphrem d'Amid, patriarche d'Antioche* (526-544). dans *Mélanges Ch. Moeller*, t. I, p. 197-214, Louvain, 1914.

LIETZMANN, H. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Texte und Untersuchungen*, Tubingue, 1904.

LOOFS, F. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e édit., Halle, 1906.

MAI, A. *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IX et X, Rome, 1837, 1838.

MAI, A. *Spicilegium Romanum*, t. X, Rome, 1844.

MAI, A. *Nova Patrum Bibliotheca*, t. II et VI, Rome, 1844 et 1853.

NEALE, J. M. *A History of the Holy Eastern Church*, t. II, Londres, 1850.

NERSES SNORHALI *epistolae encyclicae* (en arménien), Jérusalem, 1871.

OEHLER, F. *Quinti Septimii Florentis Tertulliani opera omnia*, editio minor, Leipzig, 1854.

PETAU, D. *Dogmata theologica*, édit. FOURNIALS, t. V et VI, Paris, 1866.

PITRA, J.-B. *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, t. IV, Paris, 1883.

PUSEY, P. E. *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi alexandrini in D. Joannis evangelium*, 3 vol., Oxford, 1872.

PUSEY, P. E. *Sancti Cyrilli Alexandrini Epistolae tres oecumenicae, Libri 5 contra Nestorium*, XII *capitum explanatio*, XII *capitum defensio utraque*, *Scholia de incarnatione Unigeniti*, Oxford, 1875.

Pusey, P. E. *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi alexandrini De recta fide ad Imperatorem, De Incarnatione Unigeniti dialogus, De recta fide ad principissas, De recta fide ad Augustas, Quod unus Christus dialogus, Apologeticus ad Imperatorem*, Oxford, 1877.

Rahmani, I. E. *Documenta de antiquis haeresibus* (Studia syriaca, fasc. IV), Scharfé, 1919.

Rivière, J. *Le dogme de la rédemption*, étude théologique, Paris, 1914.

Seeberg, R. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, 2e édit., Leipzig, 1910.

Simon, R. *Histoire critique des dogmes, des controverses, des coûtumes et des cérémonies des chrétiens orientaux*, Trévoux, 1711.

Somal, S. *Quadro della storia letteraria di Armenia*, Venise, 1829.

Ter Minassiantz, E. *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, dans TU, neue Folge, XI, 4, Leipzig, 1904.

Tisserant, E. *Specimina codicum orientalium*, Bonn, 1914.

Tixeront, J. *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. II, 6e édit., t. III, 5e édit., Paris, 1921, 1922.

Turmel, J. *Le dogme du péché originel avant saint Augustin*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. V (1900), p. 503 et suiv., et t. VI (1901), p. 13 et suiv.

Turmel, J. *Le dogme du péché originel dans saint Augustin*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VII (1902), p. 128 et suiv.

Usener, H. *Julian von Halikarnass*, dans H. Lietzmann, *Catenen, Mitteilungen uber ihre Geschichte und handschriftliche Ueberlieferung*, p. 28-34, Fribourg-en-Brisgau, 1897.

Usener, H. *Aus Julian von Halikarnass*, dans *Rheinisches Museum fur Philologie*, neue Folge, t. LV (1900), p. 321 et suiv.

Vardanian, A. *Des Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas*, dans *Oriens Christianus*, neue Serie, II. Band (1912), p. 64 et suiv.

Vaschalde, A. *Three letters of Philoxenus bishop of Mabbôgh* (485-519), *being the letter to the monks, the first letter to the monks of Beth-Gaugal, and the letter to Emperor Zeno*, Rome, 1902.

Vaschalde, A. *Philoxeni Mabbugensis tractatus De Trinitate et Incarnatione*, dans CSCO, Scriptores syri, series II, t. XXVII, Paris, 1907.

Voisin, G. *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901.

Walch, C. W. F. *Entwurf einer vollstandigen Historie der Kezereien, Spaltungen und Religionstreitigkeiten bis auf die Zeit der Reformation*, VIII. Theil, Leipzig, 1778.

Wright, W. *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year* 1838, 3 vol., Londres, 1870-1872.

TABLES DES CITATIONS

I. Les fragments des œuvres de Julien

II. Les ouvrages de Julien, de Sévère, des polémistes antijulianistes postérieurs [1]

A. Ouvrages de Julien

B. Ouvrages de Sévère

C. Ouvrages des polémistes antijulianistes postérieurs

[1] Eventuellement, la première série d'indications numériques renvoie aux simples *mentions*, et la seconde, aux *citations* de l'ouvrage.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

LIVRE II

LES DOCTRINES

CHAPITRE I. — L'ASPECT DOCTRINAL DE LA CONTROVERSE

CHAPITRE II. — LA « CORRUPTION » DANS LES TEXTES DE JULIEN

CHAPITRE III. — LA NATURE HUMAINE SOUS LA « CORRUPTION »

CHAPITRE IV. — L'INCARNATION

CHAPITRE V. — LA CONSUBSTANTIALITÉ DU CHRIST AVEC NOUS

CHAPITRE VI. — LA PASSION ET LA RÉSURRECTION DU CHRIST

Opus quod inscribitur : *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, auctore Renato Draguet, ex auctoritate Eminentissimi ac Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Lovanii, 2ª Julii 1924.

P. LADEUZE,
Rect. Univ.

ERRATA

P. 15, n. 1 : *Zoaram*	lisez	: *Zooram*
P. 151, n. 2 : [illegible]	»	: [illegible]
P. 176, n. 5 : *monophysiti*	»	: *monofisiti*
P. 209, l. 6 : qu'il accordait	»	: qu'il n'accordait pas

IULIANI HALICARNASSENSIS
FRAGMENTA DOGMATICA

IULIANI HALICARNASSENSIS

FRAGMENTA DOGMATICA.

PRAENOTANDA.

I. Fragmenta 1-5 pertinent ad *Epistolas ad Severum*, 6-49 ad *Tomum*, 50-56 ad eundem sed *Additionibus* auctum, 57-74 ad *Apologiam*, 75-129 ad opus *Adversus blasphemias Severi* inscriptum et in decem orationes distributum, 130 et 131 ad *Disputationem adversus Achillem et Victorem nestorianos;* 132-154 autem ad Iulianum quidem a fontibus referuntur, sed absque pressiori operis determinatione. In quibus sic disponendis, attendimus ad ordinem chronologicum tum operum Iuliani, tum operum refutationis in quibus citantur; insuper, nisi positiva indicatione aliud suaserunt fontes, hic illa reperies ea successione qua tibi occurrent, si forte legeris opus in quo asservantur.

II. Hic ordine alphabetico recensita invenies signa quibus utimur in duplici apparatu ad textum syriacum.

1° Opera, tum edita, tum maxime inedita, sive Iuliani, sive aliorum :

AAI = *Adversus Apologiam Iuliani.*
ABS = *Adversus blasphemias Severi* (orationes I, II, III, . . . X).
AI = *Apologia* Iuliani.
AP = *Apologia pro Philalethe.*
CA = *Contra Additiones.*
CCI = *Capitula contra Iulianistas.*
CT = *Critica Tomi.*
DAV = *Disputatio adversus Achillem et Victorem nestorianos.*
ESI = *Epistola Severi ad Iustinianum* (in *Hist. eccl.* Zachariae Rhetoris asservata : edit. Brooks, II, 123-131).
FD = *Florilegium dogmaticum contra Iulianistas.*

MS = Michaelis Syri *Chronicon* (edit. Chabot).
PL = *Plerophoria fidei* Ioannis Antiocheni.
QCI = *Quaestiones contra Iulianistas.*
RP = *Refutatio Propositionum Iuliani.*
T = *Tomus* Iuliani.
TA = *Tomus* Iuliani *Additionibus* auctus.
VS = *Vita Severi*, a Ioanne a Beith-Aphthonia conscripta (edit. Kugener).
X = Opus Iuliani a fontibus non determinatum.
ZR = *Historia ecclesiastica* pseudo-Zachariae Rhetoris (edit. Brooks).

2° Codices manuscripti syriaci Vaticani et Musaei Britannici :

A = *Vat.* 140, sex columnis exaratus : *a*, *b*, *c* (r°), *d*, *e*, *f* (v°).
B = *Vat.* 255 : *a* (r°), *b* (v°).
C = *Add.* 17200, quatuor columnis exaratus : *a*, *b* (r°), *c*, *d* (v°).
D = *Add.* 14529, — — *a*, *b* *c*, *d*
E = *Add.* 12158, — — *a*, *b* *c*, *d*
F = *Add.* 14629, — — *a*, *b* *c*, *d*
G = *Add.* 12155, — — *a*, *b* *c*, *d*
H = *Add.* 14532, — — *a*, *b* *c*, *d*
I = *Add.* 14533, — — *a*, *b* *c*, *d*
K = *Add.* 14538 : *a* (r°), *b* (v°).

Nota 1. Signum aequalitatis (=) praecedit referentias ad locum parallelum eiusdem operis refutationis in alio codice.

Nota 2. Vox «cf.» remittit ad textum Iuliani sive in alia recensione repertum, sive liberius allatum.

III. In textu syriaco perlegendo, haec observa :

1. Nisi aliud notetur, verba loci introductoria e primo fonte recensito deprompta sunt; saepe, in eo tantum leguntur.

2. Pari conditione, vox ܕܝܠܗ Iulianum designat.

3. Verba Iuliani intra signa ·:· . . . ·:· contrahuntur.

4. Nisi aliud notetur, interpunctionem et puncta diacritica a codicibus adhibita servavimus. Qui tamen, cum et inter se de eodem textu, et sibimetipsis de eodem verbo non semper constent,

illorum morem secuti sumus qui uberiorem punctorum apparatum prae se ferunt, id est, occasione data, B, C, D, E, H vel G.

De cetero, cum hisce notis ea tantum collegimus quae publicandi rationem sufficienter declararent, plura quae quis desideret sive de fontibus unde fragmenta deprompta, sive de codicibus manuscriptis collatis, sive tandem de sensu textuum, sibi comparet ex dissertatione. Cur autem versionem graecam prae latina vel gallica elegerimus, et iuxta quaenam principia eam elaboraverimus, superius diximus in praefatione generali ad opus. Nota tandem graece verti solos Iuliani textus, latine autem fragmentorum lemmata et introductionis verba.

TEXTUS.

1 ⁘ ܐܢܬܘܢ ܠܘ ܕܝܢ ܘܡܬܐܡܪܐ ܕܫܠܝܡ ܘܫܒܝܒܐ
ܕܐܬܒܠܬܢ̇. ܡܛܠ ܒܬܘܠܬܐ ܡܩܕܫܬܐ ܘܝܠܕܬ ܐܠܗܐ.
ܕܐܝܬ ܒܗ̇ ܕܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܠܚܒܠܐ ܩܢ[1] ܕܠܐ ܚܛܝܬܐ
ܗܦܟ ܠܐ ܡܫܬܥܒܕܐ[2] ܐܢܬܘܢ̣ ܗܘܐ. ܕܗ̇ܘ ܕܝܢ ܕܡܢ
ܡܝܘܬܐ ܘܡܚܒܠܢܘܬܐ. ܡܚܒܠܢܐ ܩܢ. ܒܗ ܕܝܢ ܫܪܝܗ̇،
ܠܗܘܢܐ. ܘܗܕܐ ܕܝܢ ܐܡܫܟܢܬ ܐܢܫ. ܕܡܫܬܠܡܬܐ ܗ̣ܝ، ܕܡܢ
ܒܚܝܒܘܬܐ. ܘܕܗܘܒܝܬܐ ܒܢܝܢ ܐܡܪܝܢܐ. ܠܘ ܕܗ̇ܘ ܕܡܢ
ܡܝܘܬܐ ܘܡܚܒܠܢܘܬܐ ܐܢܬܘܢ̣ ܗܘܐ ܡܡܚܒܠܢܐ. ܐܠܐ
ܕܠܗ ܕܡܘܬܐ ܘܡܚܒܠܢܘܬܐ.⁘

2 ⁘ ܠܐ ܓܝܪ ܡܫܡܫܢ ܐܢܐ ܕܡܬܐܡܪ ܕܐܢܬܘܢ̣
ܡܬܚܒܠܢܐ ܕܚܒܠܐ. ܗ̇ܘ ܕܠܐ ܡܩܒܠ[3] ܚܒܠܐ.⁘

3 ⁘ ܦܓܪ ܐܢܐ ܕܝܢ. ܕܒܟܠܗܘܢ ܐܘܕܝܬ ܠܡܬܒܪܢܫܘܬܐ
ܫܪܝܪܬܐ ܘܕܟܝܢ. ܘܕܠܗܠܝܢ[4] ܕܐܡܪܝܢ ܠܐܟܝܢܘܬܐ ܢܦܠܬ[5]
ܕܐܢܫܐ. ܕܫܠܝܢ ܗܘܝܢ ܠܗܝܢ ܘܠܚܕܕܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܦܓܪ[6]
ܐܢܐ ܕܡܬܐܡܪ ܡܢ ܕܐܢܬܘܢ̣ ܐܟܘܬܐ ܡܬܚܒܠܢܐ
ܘܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ. ܐܦ ܕܝܢ ܘܡܫܡܫܐ ܡܢܕܘܝܢ ܠܗ ܠܗ̇ܘ
ܕܒܫܘܬܦܘܬܗ ܠܟܠܢ ܐܫܘܝ. ܐܠܐ ܘܡܕܒܠܘ ܡܢ ܚܛܗܐ.
ܘܐܦ ܡܝܘܬܐ. ܐܠܐ ܕܕܫܗ ܠܡܘܬܐ. ܘܕܢܫܟܐ ܢܗܒ
ܠܡܝܘܬܐ ܒܪ ܡܘܬܐ ܡܘܕܝܢ ܚܝܢ.⁘

4 ⁘ ܙܠܐ ܕܝܢ ܕܢܬܦܪܫ ܡܢ ܐܠܗܐ. . . . ܒܪ ܡܫܘܕܥ

1. *Epist.* I : in ipsa (A, 2 *e* = C, 4 *c*); cf. ZR, IX, 10 (edit. Brooks, II, 103) et MS, IX, 27 (edit. Chabot, II, 299). — 2. *Epist.* I : in ipsa (A, 2 *f* = C, 4 *d*); cf. ZR, IX, 10 (edit. Brooks, II, 103) et MS, IX, 27 (edit. Chabot, II, 299). — 3. *Epist.* II : in ipsa (A, 3 *b* = C, 5 *b*); cf. ZR, IX, 12 (edit. Brooks, II, 105) et MS, IX, 27 (edit. Chabot, II, 300). — 4. *Epist.* II : in ipsa (A, 3 *c* = C, 5 *c*); cf. ZR, IX, 12 (edit. Brooks, II, 105) et MS, IX, 27 (edit. Chabot, II, 301).

[1] A om. — [2] C ܡܫܬܥܒܕܢܐ — [3] C ܡܩܒܠ — [4] C ܘܕܠܗܠܝܢ —
[5] C ܢܦܫܬ — [6] C ܡܫܡܫܢ

ܐܝܬ ܠܝ ܒܣܪܐ ܡܠܬܐ ܘܒܡܠܠ ܦܘܪ̈ܫܢܐ. ܕܒܐܝܕܐ
ܙܒܢܐ ܡܘܪܒܘܣ ܗܘ ܕܒܗܬ ܦܪ̈ܝܫܐ ܒܛܟܣ. ܕܠܐ ܫܘܚܠܦ
ܠܡܐܡܪ: ܕܡܪܝܐ ܕܐܬܬܚܝܕ[1] ܡܬܘܡ ܒܡܢܟܠܐ ܒܡܣܪܒ̇
ܗܘ ܕܐܬܚܝܕ ܠܡܠܬܐ. ܘܡܬܘܪ ܚܕܝܢܐ ܦܘܪ̈ܫܢܝܢ. ܕܗ̇ܘ
ܕܝܢ ܕܡܫܝܚܐ ܘܠܐ ܐܬܬܢܝܚ ܠܐܝܟ[2] ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܐܬܬܢܝܚܘܗܝ
ܕܠܐ ܬܗܪܐ. ܕܦܓܪܐ ܗܘ ܕܒܡܫܝܚܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܬܚܫܚܢܐ[3]
ܡܢܟ. ܘܐܝܕܐ ܗܝ ܬܪܥܝܬܐ ܗܝ ܕܡܫܝܚܐ ܠܗ̇. ܕܠܐ
ܡܬܚܫܚܐ ܗܘ ܒܟܠ ܢܦܫܗ. ܐܦ ܠܐ ܠܗܘ ܕܒܡܫܝܚܐ ܕܒܠܐ
ܐܝܬܘܗܝ ܡܬܚܫܚܢܐ ܚܕ ܠܗ. ܗܘ ܕܡܚܫܝܢ ܦܓܪܢ
ܘܒܢܘ̈ܗܝ ܠܗܘ ܕܒܫܘܠܛܢܐ ܘܠܐ ܒܡܫܠܡܢܘܬܐ[4] ܕܒܫܢܐ.
ܘܠܢ̈ܦܫܬܢ ܐܝܟ ܐܝܟ ܒܦܓܪܗ ܚܠ ܡܢܝܐ. ܒܪ ܡܘܬ
ܠܡܢܬܐ. ܢܦܫܐ ܗܝ[5] ܕܝܢ ܕܠܒܪ ⁘

5 ⁘ ܗܘ ܡܚܝܠ ܕܒܛܒ ܗܠܝܢ ܕܠܒܘܢ ܐܫܬܪܪ: ܠܘ ܡܢ
ܘܚܕܐ ܕܢܦܫܗ ܐܬܟܐ ܠܗܕܐ. ܐܠܐ ܒܪ ܐܬܚܝܢܝ ܡܢ
ܗܢܘܢ ܕܡܬܚܫܢܝܢ. ܕܡܬܚܫܚܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܦܓܪܗ ܕܡܪܢ.
ܗܘ ܕܐܘܪܪ ܠܐ ܡܬܚܫܚܢܘܬܐ ܠܚܝܐ ܡܬܚܫܚܢܐ.
ܘܡܛܠ ܗܕܐ ܐܫܬܘܝ. ܕܦܓܪ ܢܗܘܐ ܦܐܝܪܐ ܠܠܐ
ܡܬܚܫܚܢܘܬܗ ܕܗܢܐ. ܕܚܝܐܝܬ ܐܬܚܝܕ ܠܡܒܥܐ ܕܠܐ
ܡܬܚܫܚܢܘܬܐ. ⁘

6 ܡܛܠ ܡܢܐ ܢܣܝܘܬܟ ܒܪ ܚܢܐ ܠܘܬ ܗܘ ܕܡܬܚܫܚܢܐ
ܠܡܘܒܠܗ̇ ܐܡܪܬ. . . . ܘܬܘܒ ⁘ ܕܐܝܟܢܐ ܘܐܦ ܗ̇ܝ
ܕܦܪܝܫܐ ܡܘܪܒܘܣ. ܕܡܚܝܠ ܠܐ ܡܬܚܫܚܢܐ ܬܬܪܐ. ܠܘ
ܐܝܟ ܟܡ ܕܡܢ ܡܕܝܢ ܡܬܚܫܚܢܐ ܗܘܐ. ܐܠܐ
ܕܡܫܬܒܪ ܡܫܬܒܪ ܗܘܐ ܒܠܝܢܘܕ[6] ܕܐܝܬܘܗܝ، ܡܕܡ[7]
ܡܫܒܚܬܐ[7] ܡܬܚܫܚܢܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܝܢ[8] ܡܬܚܫܢܘ ܒܡܫܒܚܬܐ[9]
ܕܐܝܬܘܗܝ، ܗܘܐ[10] ܠܐ ܡܬܚܫܚܢܐ.⁘

5. *Epist.* III : in ipsa (A, 5 *b* = C, 8 *d*). — 6. T : in CT (A, 26 *b* = B, 55 *b*); cf. FD (G, 64 *c* = H, 40 *b* = I, 54 *c* = K, 103 *b*), CCI (G, 121 *b*).

[1] A ܕܐܬܚܝܕ — [2] C ܠܝܕ — [3] C add. ܗܘ — [4] A ܕܒܡܫܠܡܢܘܬܐ — [5] A om. — [6] G om. — [7] A om. — [8] A add. ܒܠܝܢܘܕ — [9] ܒܬܪ ܡ' — [10] B om.

7 ܘܬܘܒ[1] ܀ ܕܗܘ ܕܒܟܝܢܐ ܕܝܠܗ ܐܝܬܘܗܝ ܡܬܝܕܥܢܐ
ܘܠܐ ܐܫܬܢܝܬ. ܟܕ ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܬܝܕܥܢܐ ܐܬܓܫܡ.
ܗܢܐ ܒܫܪܝܘܬܐ ܕܠܘܬ ܡܠܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܕܐܝܬܘܗܝ[1] ܠܐ
ܡܬܝܕܥܢܐ. ܟܕ ܠܐ ܐܬܪܟܒ ܘܠܐ ܠܘܬ ܢܟܠܐ. ܘܠܐ
ܒܒܘܠܒܠܐ ܘܠܐ ܒܒܘܠܗܬܐ: ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܕܡܒܕܩܝ، ܡܢ
ܠܘܩܒܠܬܐ[2] ܕܚܢܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܠܓܪܓܪܝܘܣ ܗܘ ܕܢܘܣܐ
ܒܡܐܡܪܐ ܕܡܬܪܬܘܬܐ ܐܡܪ. ܀

8 ܘܬܘܒ ܒܬܪ ܩܠܝܠ. ܀ ܒܕܠܐ ܗܝ، ܗܟܝܠ ܕܠܐ ܚܙܝܐ
ܡܬܝܕܥܢܘܬܐ ܐܡܪܢܐ. ܡܬܝܕܥܢܘܬܐ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ
ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܠܝܢ ܕܠܒܪ: ܐܘܪܚܐ ܕܝܢ ܚܟܠܐ ܐܝܟ
ܡܒܪܢܬܐ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܡܬܝܕܥܢܘܬܐ ܠܐ ܚܙܝܐ ܡܢܗ
ܕܓܘܪܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܚܫܬ ܢܟܠܐ. ܗܘ ܕܠܐ ܒܓܘܪܐ
ܐܬܚܙܝ، ܘܐܦ[3] ܠܐ ܒܓܘܠܡܐ. ܀

9 . . ܘܐܦ ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܕܢܣܒ ܒܟܠ ܩܘܪܠܘܣ. ܗܝ،
ܕܐܦ ܢܣܒܬ ܐܠܗܐ ܕܒܗ ܩܢܘܡܗ: ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܡܠܬܐ
ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܣܘܟܠܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܢܐ. ܀ ܡܕܝܢ ܩܠܝܠ
ܦܐܐܝܬ ܐܝܬܘܗܝ . . . ܢܒܥܠܝܗ ܠܚܝܠܬܐ. ܀

10 ܘܐܦ ܕܝܢ ܬܫܘܒܚܬܐ ܗܝ، ܕܐܡܝܪܬ ܐܢܬ[4]. ܕܐܝܬܘܗܝ
ܒܡܠܬܐ ܗܘ ܕܡܘܕܥ ܕܝܢ ܗܘ ܡܫܝܚܐ. ܩܢܘܡܐ ܕܝܢ
ܒܓܪܐ ܒܡܠܬܐ ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܣܘܟܠܐ. ܡܫܡܫܝܢ
ܚܕ ܠܗ ܕܐܡܪܢܐ. . . . ܐܝܬܘܗܝ ܕܝܢ ܗܘܢܐ. ܀ ܐܬܦܫܩ
. . . ܡܫܘܕܥ ܠܢ. ܀ ܒܕܡܘܬܐ ܠܗܘܢܐ ܗܟܢ ܩܕܡܝܬܗ
ܫܩܝܬܢ ܠܬܫܒܘܚܬܐ.

11 ܐܝܬܘܗܝ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܕܠܒܗ ܒܗ ܒܡܠܬܐ ܗܠܝܢ. ܀
ܚܠܦ ܕܝܢ ܠܐ ܡܟܝܠ ܠܡܘܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܠܐ
ܠܡܬܒܣܪܢܘܬܐ ܩܕܝܡ ܗܘܐ. ܘܐܦ ܗܝ ܕܝܢ ܕܡܬܦܠܓܝܢ

7. T : in CT (A, 26 b = B, 55 b). — 8. T : in CT (A, 28 c = B, 62 b). — 9. T : in CT (A, 32 c = B, 74 b). — 10. T : in CT (A, 32 f = B, 76 a) — 11. T : in CT (A, 33 f = B, 79 b).

[1] A om. — [2] A ܠܘܩܒܠܬܐ — [3] A ܐܦ — [4] A om.

ܒܠܥܕ ܕܡܬܦܠܓ ܢܗܝܪܘܬܐ[1] ܕܡܬܡܪܡܪܢܘܬܐ ܕܗܠܝܢ ܕܡܣܬܠܩܢ: ܕܠܘ ܠܐ ܡܬܡܫܠܢܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܗܘ ܕܡܩܒܠ[2] ܐܝܟ ܠܟܝܢܢ ܟܕ ܚܘܠܡܢܐ ܐܬܝܗܒܬ.:.

12 ܘܬܘܒ ܒܕܘܟܬܐ ܐܚܪܬܐ.:. ܐܡܪܢܐ ܒܠ ܡܛܪܐ ܗܘ ܕܠܐ ܗܘܐ ܒܡܟܠܐ ܠܐ ܕܫܘܪܝܐ ܘܠܐ ܕܫܘܠܡܐ. ܠܐ ܢܬܬܪܐܝܬ ܡܬܬܚܪܝܢ ܚܢܢ[3] ܕܢܘܕܐ. ܕܐܦ ܕܡܟܢܫܗ ܕܡܬܡܪܡܪܢܘܬܐ ܕܟܝܢܬ ܒ̈ܢܝ ܐܢܫܐ. ܡܚܝܪ ܗܘܐ ܡܢ ܚܠܠܐ.:.

13 ܐܡܪܢܐ ܢܬܬܟܝܢ ܕܠܗܠܝܢ ܠܟܝܢܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܢ ܪܚܡܬܗ ܐܠܗܐ ܕܟܠܢ ܐܬܝܗܒ.:. ܡܫܡܫܝܢ ܕܝܢ ܕܗܘ ܕܢܐܟܘܠ ܘܕܢܫܬܐ ܘܕܢܪܟܐ ܘܕܢܬܬܥܝܪ: ܕܟܝܢܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܬܡܫܠܢܐ ܘܡܬܬܪܓܫܢܐ. ܘܕܡܫܬܐܠܦ ܡܢ ܚܫܝܫܘܬܐ ܠܫܘܡܠܝܐ. ܒܪ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܐܟܙܢܘܬܐ ܕܢܦ̈ܠܬܐ ܕܐܕܡ[4] ܗܠܝܢ. ܠܗܘܢ ܕܠܬܪ̈ܝܢ ܓܒ̈ܝܢ ܪܫܡܬܐ ܡܦܠܓܝܢ ܠܗ ܠܗܘ ܚܕ.:.

14 ܐܦ ܐܡܪܢܐ ܢܗܡܪ ܕܡܕܡ ܚܠܝܡܐ ܒܒܕܝܢ ܚܝܢ ܒܪ ܡܝܬ ܚܝܢ ܡܢ ܡܟܐܡܪܗ ܕܡܕܝܢܐ ܩܘܪܠܣ ܗܘ[5] ܕܡܬܩܪܐ ܦܪܘܣܦܘܢܝܛܝܩܘܢ: ܗܘ ܕܠܘܬ ܬܐܕܘܣܝܘܣ ܡܠܟܐ. ܗܢܐ ܡܕܡ ܕܪܚܡܬ ܐܠܗܐ ܕܟܠܢ ܫܩܠܬ ܡܢܗ.:. ܐܡܪܢܐ ... ܘܕܚܠܠܐ.:.

15 ܡܕܡ ܠܐ ܐܦ ܗܘܐ ܘܠܐ ܠܡܫܡܫܘܬܢ ... ܕܬܡܫܝܢ ܬܫܡܫܬܐ ܕܡܕܝܢܐ ܩܘܪܝܠܠܘܣ ܗܿ ܕܐܝܬܝܗ ܒܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܐ ܕܠܘܩܒܠ ܒܪܦܘܗܝ ܕܢܣܛܘܪܝܣ. . . . .:. ܘܐܡܪܢܐ ܕܠܒܫ ... ܘܩܢܘܡܬܐ.:. ܘܟܕ ܒܕܡܘܬܐ ܠܗܠܝܢ ܐܡܪܬܗ ܘܡܢܬܗ ܠܬܫܡܫܬܐ. ܐܫܟܚܬ ܕܩܦܣܐ ܗܘ ܠܝ ܐܝܟ ܕܠܟܪܝܣܘܣ. ܕܠܐ ܡܬܡܫܟܠܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܘܠܐ ܢܩܘܫܐ ܘܠܐ ܡܡܘܬܐ. ܒܗܘܢ ܕܦܪܘܩ ܡܚܝܢܐ.

12. T : in CT (A, 33 *f* = B, 79 *b*). — 13. T : in CT (A, 36 *a* = B, 86 *a*). — 14. T : in CT (A, 38 *c* = B, 93 *b*). — 15. T : in CT (A, 41 *c* = B, 102 *a*).

[1] B ܢܗܝܪ̈ܐ — [2] B ܕܡܩܒܠ — [3] B ܐܢܚܢ — [4] A ܕܐܕܡ — [5] B om.

16 ܒܬܟܬܒܬ ܠܚܪ̈ . . . ·:· ܐܡܪ ܠܗ ܕܝܢ ܡܫܬܠܛ ܗܘܐ
ܬܫܥܝܬܐ ܕܐܬܪ̈ܬܐ[1] ܒܚܫܐ. ܘܠܐ ܒܡܬܠܬܐ ܡܫܪ̈ܪܢ
ܠܗܠܝܢ ܕܠܒܠ ܡܢ ܡܠܬܐ. ܐܠܐ ܚܝܪ ܐܢܫ ܡܗܝܡܢܝܢ:
ܕܗܘܝܐ ܟܕ ܠܦܓܪܐ ܒܠܚܘܕ ܐܝܬܘܗܝ: ܡܬܬܟܠܠ ܗܘܐ
ܘܠܐ ܢܦܫܐ: ܟܕ ܫܘܝܐ ܗܘܬ ܒܗ ܗܘܠܐ ܗܘܝ ܢܘܪܐ.
*ܐܝܟܢܐ ܠܐ ܡܬܚܡܝܢ ܗܠܝܢ. ܕܟܕ ܚܠܝܐ ܗܘܐ[2] ܚܠܦ
ܐܢܫܐ ܝܗܒܬܗ ܦܓܪܗ ܚܫܘܫܐ ܕܡܝܬ. ܫܒܝܚܐ ܗܘܬ
ܒܗ ܐܡܝܢܐܝܬ ܠܐ ܡܬܚܫܢܘܬܐ*. ܡܕܝܢ ܐܦ ܠܐ
ܡܛܠ ܗܢܐ ܢܗܝܡܢ ܕܦܘܠܐ ܩܢܐ ܗܘܐ ܐܚܝܕܐ ܘܠܐ
ܡܣܬܪܩܘܬܐ. ·:·

17 ܒܬܟܬܒܬ ܚܕ ·:· ܐܠܐ ܕܝܢ ܠܗܝ ܕܐܡܪ ܩܘܪܠܘܣ ܗܘ
ܕܒܟ ܡܪܢܐ: ܕܡܢ ܒܬܪ ܡܝܬܘܬܐ ܡܟܝܠ ܦܓܪܐ ܠܐ
ܡܬܚܫܢܐ ܩܡ ܡܢ: ܕܒܩܒܪ̈ܐ ܕܗܘܐ ܡܝܬܘܬܐ
ܡܬܚܫܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ. ܢܐܟܪܘܗܝ ܐܦ ܒܠܗܘܢ. ·:·

18 ܫܘܐܘܠܝ ܒܬ ܡܩܒܠܢܘܬ ܐܡܪ̈ܬ ·:· *ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ
ܡܬܐܡܪܝܢ ܚܫ̈ܐ ܚܛܝܐ ܐܦܠܐ ܒܗܘܐ ܬܒܝܪܬܐ
ܒܪ̈ܝܐ[3]*. ·:· ܐܠܐ ܬܬܠ ܐܦ ܬܘܩܦܬܐ ܗܘܐ ·:· ܐܡܪܬ
ܕܐܬܬܪܝܬ ܠܐ ܡܬܚܬܠܝܢ ܫ̈ܢܝܐ ܒܗܘ ܕܪܓܫܐ[4] ܕܚܫܫ.
ܡܬܩܘܫܐ ܕܝܢ ܗܘܝܢ ܕܗܘܝܘ ܕܬܫ̈ܢܝܢ. ·:·

19 ܦܬܓܡܐ ܕܝܢ ܠܘܬ ܐܬܬܘܣܝܢ ܡܢ ܪܘܚܐ ܐܠܗܐ
ܕܒܗ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܒܒܬܒܐ ܐܦܘܪܘܦܠܘܢ. ܡܛܠ
ܠܐ ܡܬܚܫܢܘܬܐ ܕܒܬܪ ܡܝܬܘܬܐ . . . ܒܬܟܬܒ ܒܕ

16. T : in CT (A, 42 *d* = B, 106 *b*). Pars asteriscis inclusa tantum : in CT (A, 26 *b*, 42 *e*, 43 *a* = B, 55 *b*, 107 *b*, 124 *b*), in AAI (E, 58 *a*), in AP (A, 108 *d*, 113 *f*), in FD (G, 64 *d* = H, 40 *c* = I, 54 *d* = K, 103 *b*); cf. ESI, in ZR, IX, 16 (edit. Brooks, II, 129). — 17. T : in CT (A, 52 *e* = B, 137 *a*), in FD (G, 121 *a*, *b*). — 18. T : in CT (A, 53 *f* = B, 141 *a*). Pars asteriscis inclusa tantum : in CT (A, 53 *a* = B, 138 *b*), in CA (A, 82 *e*), in AAI (E, 51 *b*, 98 *c*, 99 *a*), in FD (G, 122 *b*). — 19. T : in CT (A, 58 *d*); cf. CA (E, 42 *b*).

[1] A, B ܕܐܬܝܪܐ — [2] B om. — [3] G ܕܠܒܪ — [4] A ܕܪܓܫܐ

ܡܫܬܡܠܝܐܝܬ ܡܬܬܘܣܦ. ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܐܝܬ ܒܠܚܘܕ ܗܠܝܢ.܀
ܐܚܝܕܐ ܦܓܪܐ ܪܘܚܢܝܐ. ܐܚܝܕܐ ܐܠܗܘܬܐ ܠܐ
ܡܬܕܪܟܢܝܬܐ. ܗܘ ܕܚܫ ܠܐ ܐܬܚܫܒ. ܠܐ ܚܫܘܫܐ
ܠܐ ܡܬܚܫܒܠܢܝܐ ܗܘ. ܒܠܚܘܕ ܠܐ ܡܬܚܫܒܠܢܘܬܐ ܗ̇ܘ[1]
ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ.[2] ܀

20 ܐܠܐ ... ܢܣܝܘܬܗ ... ܡܗܦܟܐ ܠܗ̇ ܠܡܠܬܐ
ܟܠ ܠܐ ܡܬܚܫܒܠܢܘܬܐ ܕܠܐ ܢܦܝܬܐ ܘܡܬܒܥܐ[3] ܗܠܝܢ.܀
ܟܕ ܗܢܐ ܡܬܕܪܟܢܘܬܐ ܕܗܕܡܐ ܕܠܐ ܐܚܫܢܘܬܐ ܐܝܬ ܗ̇ܘܬ
ܠܗ̇ ܠܐܝܬܬܐ.[4] ܒܦܫܬܐ ܕܡܪܝܐ ܕܦܪܘܣܐ ܡܪܢܝܐ
ܫܠܡܬ ܗ̇ܘ ܡܕܡ ܕܒܢܝܐ ܗܘܬ. ܗ̇ܘ ܕܝܢ ܡܪܢ ܐܡܪ.
ܐܝܫ ܡܪܢ ܠܟ. ܘܟܕ ܬܠܡܝܕܐ ܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܕܒܢ̈ܝܐ
ܚܣܝܢ ܠܟ. ܬܘܒ ܐܡܪ ܕܐܝܫ ܡܪܢ ܠܟ. ܐܝܟܐ ܗܢܐ
ܢܕܚܬ ܕܠܗ ܠܡܟܐܒܘܬܐ ܐܬܩܪܒܬ ܠܟ. ܐܠܐ ܕܚܠܝܐ
ܢܦܩ ܡܢܟ. ܡܗܡܒ ܢܗܒܬ ܘܠܐ ܡܗܡܒ ܢܗܒܬ. ܐܟܒܕܬ
ܘܠܐ ܐܬܬܟܒܕܬ. ܟܠ ܡܕܡ ܗܢܐ ܢܓܒܪܐ ܕܡܬܩܪܒ
ܠܟ ܡܢ ܪܘܚܐ ܡܬܚܫܒܠ.[4] ܘܐܦ ܒܢܬܐ ܗ̇ܘ. ܠܐ
ܡܬܬܘܣܦ.[4] ܡܠܝܘܬܐ[5] ܗܢܐ ܗ̇ܝ ܕܡܢܗ̇ ܫܩܠ ܟܠ ܠܐ
ܡܩܒܠܐ ܬܘܣܦܬܐ.[4] ܐܦ ܕܝܢ ܠܩܢܝܐ ܕܡܪܦܩܦܐ
ܠܐ ܡܬܩܪܒ ܣܒܠܐ.[4] ܡܢܝܐ ܢܐܡܪ ܐܝܫ ܟܠܗܘܢ.[4]
ܕܦܓܪܐ ܠܐ ܡܬܚܫܒܠܢܐ. ܐܦ ܗܢܐ ܡܩܒܠ ܣܒܠܐ.
ܢܐܡܪ ܐܝܫ ܕܐܦ ܠܩܒܐ ܪܘܓܙܐ ܡܬܪܡܐ ܗ̇ܘܐ.܀

21 ܘܟܕ ܒܗܕܐ ܬܫܘܝܬܐ ܣܓܝ ܐܪܦܐ ܐܡܪܢ ܕܣܝܪܘ
ܒܡܢ ܒܢ̈ܬ ܩܠܐ ܐܡܝܢܬ ܒܪܘܚܐ. ܠܬܪ̈ܒܝܬܐ ܗܠܝܢ
ܕܠܗ. ܘܠܒܪܬ ܩܠܗ ܗܝ ܡܒܐܪܬܐ. ܘܟܕ ܗ̇ܘ ܡܩܒܠܐ
ܐܡܪ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܚܫ̈ܐ ܕܡܢ ܒܚܫܘܬܐ[6]. ܒܩܠܗܘܢ ܗܢܘܢ
ܕܡܢܐܝܢ ܠܢܩܕܘܬܐ ܕܚܝܢ. ܠܗܠܝܢ ܐܝܟ ܐܠܝܢ ܕܠܐ
ܥܡܝ ܠܐܠܗܘܬܐ ܠܐ ܡܬܦܫܝܬܐ ܕܚܫ. ܗ̇ܘ ܚܛܐ. ܗܘ ܟܒܕ.܀
ܚܫ̈ܐ ܕܝܢ ܕܡܢ ܒܚܫܘܬܐ ܒܩܠܗܘܢ ܗܢܘܢ ܕܡܢܐܝܢ

20. T : in CT (A. 59 *a*). — 21. T : in CT (A. 75 *e*); cf. CA (A, 82 *d*) et AAI (E. 100 *a*).

[1] E om. — [2] E ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ — [3] Ms. ܚܬܒܐ — [4] Ms. om. punct. — [5] Ms. ܡܠܝܘܬ — [6] A, 75 *e* ܕܡܢ ܒܚܫ̈ܘܬܐ

ܠܝܩܪܘܬܐ ܕܚ̈ܝܝ ܕܐܬܝܗ̈ܒܘܢ ܚܒܠܐ ܕܐܬܝܗܒܘܗܝ ܠܒܪܐ
ܕܒܝܫܘܬܐ.:·.

22 ܒܬܪ ܓܝܪ ܠܥܒܕܐ ܕܫܘܠܡܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ ܕܐܠܗܘܬܐ. ܗܘܝܐ . . . :·: ܕܠܐ ܒܕܘܟܠ ܓܠܝܐ ܠܦܓܪܐ ܕܦܓܪܐ ܗܘ ܕܝܠܗ ܚܝܠܐ. ܦܓܪܐ ܓܝܪ ܕܝܠܗ ܚܝܠܐ ܐܬܩܕܒ ܠܝ. ܒܕܘܟܠ ܡܢܗ ܦܓܪܐ.:·.

23 ܘܟܠ ܕܘܟܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ ܠܘܩܒܠܐ ܡܕܒܪ ܠܗ ܠܚܝܠܐ ܒܪ ܡܫܡܫ ܠܗ. ܡܢ ܢܦܫܐ. ܘܠܗܝܢ ܕܡܢ ܗܢܐ ܡܬܝܠܕܝܢ. ܡܢ ܚܝܠܐ ܐܡܪ ܕܗܘܝܢ. ܘܒܝܬ ܡܢ ܒܪ ܡܬܚܠܠ ܐܝܟ ܡܒܥܬܒ ܗܘܐ.:·: ܠܘ ܡܢ ܢܦܫܐ ܘܠܐ ܡܢ ܚܝܠܐ. ܘܐܦ ܠܐ ܒܫܘܪܐ ܕܘܟܝܐ ܘܚܘܪܐ ܢܩܒ ܡܬܩܕܫܢܘܬܐ.:·.

24 . . . ܒܝܬ ܕܝܢ ܡܬܚܠܠ ܘܠܒܗ ܕܦܪܘܩܢ.:·: ܡܬܝܠܕܬ ܕܝܢ ܒܪ ܒܟܪ ܠܗ ܠܝܡܘܬܐ.[1] ܗܘ̇ ܕܡܢ ܢܦܫܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܘܡܢ ܚܝܠܐ.:·.

25 ܒܪ ܕܝܢ ܩܪܝܒܐܝܬ ܡܫܝܚܐ ܦܪܘܦܐ ܕܐܬܪܓܝܫܐܝܬ ܡܘܕܐ ܐܡܪ ܒܕܘܒܬܐ ܐܚܪܬܐ.:·: ܕܡܢܝܢ ܚܝܢ ܕܫܬܘܗܝ ܠܦܓܪܐ. ܝܪ ܗܘ ܡܒܪܟ ܕܝܓܠܝܢ ܒܡܬܒܥܝܢܘܬܐ ܕܢ̈ܫܡܬܐ.:·: ܠܡܫܬܐ ܓܝܪ ܕܒܝܢܝܐ. ܐܡܪܝܢܐ ܕܟܪ ܒܦܓܪܐ ܚܫܡܬܐ.

26 ܒܬܪ ܡܬܓܫܡܢܘܬ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܡܬܚܠܠ ܕܠܐ ܢܬܒܪ ܕܠܐ ܢܠܦܐ[2] ܐܝܬܘܗܝ، ܕܕܡ̈ܘܗܝ، ܕܗܘ̈ܡܪܗ.:·. ܗܠܝܢ ܗܟܝܠ ܐܝܟ ܫܡܝܢܬܐ ܕܢܦܫܐ. ܗܠܝܢ ܕܡܫܚܠܦܝܢ ܠܕܘܒܪܐ ܚܝܐ. ܠܚܝܘܬܐ ܐܠܗܝܐ ܒܒܪܝܢ ܠܗ̇[3]. ܡܬܚܠܠ ܕܠܐ ܢܬܒܪܠܘܢ ܒܪ ܡܫܡܫܝܢ ܚܝܘܬܐ. ܘܒܪ ܡܬܦܪ̈ܫܝܢ ܕܢܬܚܠܠܘܢ. ܠܐܪܥ ܒܒܪܝܢ ܐܠܗܝܐ. ܒܪ ܩܕܝܡ ܠܗ

22. T : in CA (A, 76 *a*), in FD (G, 64 *a* = H, 39 *b* = I, 54 *a* = K, 102 *b*). — **23.** T : in CA (A, 78 *b*). — **24.** T : in CA (A, 78 *b*). — **25.** T : in CA (A, 78 *c*). — **26.** T : in CA (A, 82 *d*).

[1] Ms. om. punct. — [2] Ms. ܢܠܬܦܐ — [3] Ms. ܠܗ

ܡܛܠ ܐܢܫܐ ܘܡܫܡܫ ܩ̈ܛܠܐ. ܡܛܠ ܕܗܘ ܠܐ
ܒܕܠܝܬܐ ܢܬܦܪܫܘܢ ܠܗܘܢ. ܗܢܘܢ ܕܐܡܪܝܢ ܗܘ
ܕܒܐܠܗܘܬܗ ܡܕܡ ܒܬܫܡܫܬܐ.:.

27 ܐܝܟ ܐܡܪܬ: ܚܫܘܫܐ ܗܢ ܐܡܪ ܐܢܐ. ܡܬܚܫܒܢܐ
ܕܝܢ ܠܐ ܡܬܐܡܪܐ ܐܢܐ ܕܐܡܪ. ܠܗܘ ܕܐܘܪܕ، ܠܝ ܠܐ
ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ.:.

28 ܒܪ ... ܡܬܦܪܫ ܐܢܬ ܕܬܬܦܬܟܪ: ܕܠܒܪ ܡܢ
ܠܡܘܪܐ ܗܘ، ܒܟܫܬܐ ܕܡܫܬܠܚܢܐ ܐܬܬܝܢ: ܒܬܟܒܬ
ܒܛܘܡܣܐ ܗܢܐ ܬܫܡܫܬܐ ܕܠܝܢ ܡܛܠ ܡܫܝܚܐ: ܠܘ
ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܐܠܐ ܒܫܪܪܐ ܒܠ ܡܕܡ ܕܡܢܗ
ܡܬܬܚܒ ܗܘܐ ܦܪܓ.:.

29 ܐܘܣܦܬ ܠܒܪ ܕܟܬܒܬ ܥܠ ܗܠܝܢ: ܐܦ ܠܒܪ ܠܐ
ܡܛܠ ܡܠܬܐ ܒܪ ܒܒܘܪܐ ܗܘ: ܕܡܢ ܒܢܝܐ ܗܘ ܕܢܦܠ
ܬܚܝܬ ܚܫܠܐ: ܒܢܝܐ ܠܐ[1] ܡܬܚܫܒܠܢܐ ܢܣܒ ܦܓܪܐ ܠܐ
ܡܬܚܫܒܠܢܐ. ܠܒ ܡܛܪ ܠܐ ܡܛܝܐ ܒܢܝܐ. ܕܡܢ ܐܒܗ̈ܐ
ܕܦܓܪܝܢ ܒܒܢܝܗܘܢ ܐܘ ܒܐܚܪܬܐ[2] ܡܢܬܐ ܐܘ ܗܘܕܡܐ.
ܢܬܠܒܘܢ ܒܢܝܐ ܢ̈ܠܝܕܐ. ܐܦ ܕܝܢ ܘܡܢ ܐܠܝܢ ܕܦܓܪܝܢ
ܢܒܝܢ ܕܡܬܠܒܝܢ ܒܢܝܐ ܢ̈ܠܝܕܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܝܢ[1] ܠܐ
ܢܬܐܡܪ: ܒܪ ܡܢܚܪ ܡܢ ܒܠܗ ܚܫܠܐ. ܗܘ ܕܠܒܪ ܡܢ
ܒܢܝܐ ܒܠ ܓܢܣܐ ܒܠ[3] ܗܘ ܒܒܘܪܗ ܕܒܢܝܐ. ܐܡܪܝܢ ܕܝܢ
ܕܒܪ ܠܒܢܝܐ ܕܠܝܢ ܗܘ ܕܡܢ ܒܪܘ ܐܬܚܒܠ: ܐܫܘܬܦ
ܡܠܬܐ. ܐܠܗܝܐ ܘܫܘ̈ܒܒܘܗܝ ܕܒܢܝܐ. ܒܦܓܪܐ ܗܘ
ܕܐܬܢܣܒ ܫܒܝܚ ܒܝܕܥܬ ܕܐܠܗܘܬܗ ܚܒܠܐ. ܢܒܒܘܢ
ܕܝܢ[1] ܕܫܘ̈ܒܒܘܗܝ ܕܒܢܝܐ. ܠܘ ܒܫܘܚܠܦܐ ܗܘ ܕܗܘ
ܕܒܒܢܝܐ ܗܘ ܕܐܠܗܘܬܗ ܚܒܠܐ. ܐܠܐ ܕܒܪ ܐܬܚܒܒܘ[4]
ܡܢ ܒܒܘܪܐ ܒܗܘܝܐ ܡܒܡܝܐ. ܕܠܝܠܗ ܡܢܝܘܬ ܠܗ
ܠܒܢܝܐ. ܘܬܪܐܝܬ ܚܪܝܪܬܐ ܐܝܬܝܗ ܗܝ ܕܐܡܪ: ܕܒܪ[5]

27. T : in CA (A, 84 *a*). — 28. T : in CA (A, 92 *c* = E, 18 *b*). — 29. T : in CA (A, 92 *d* = E, 18 *d*).

[1] A om. — [2] E ܕܐܢܫ — [3] E ܠܒ ܒܠ ܒܠ — [4] A ܐܬܚܣܢܘ — [5] A ܒܪ

ܢܛܪ ܠܚܝܐ ܒܒܣܪܐ ܕܝܠܗ܉ ܗܠܝܢ ܕܒܗ ܠܐ ܡܠܝܠܘܬܐ ܐܬܒܪܗ[1] ܒܢ. ܫܠܝܡܐ ܢܦܫܗ ܒܗ ܠܚܝܐ ܕܠܐ ܐܠܐ ܫܘܠܛܢܐ ܕܫܟܠܐ. ܒܗ ܦܓܪܐ ܓܒܪ ܕܢܣܒܬ ܐܝܟ ܕܠܒܪܢܫܐ ܕܝܠܗ ܠܓܒܠܬܐ ܕܝܠܝ. ܒܗ ܦܘܡܗ ܐܡܪ ܠܝ ܓܒܪ ܗܘ ܪܢܫܬܐ. ܦܛܪ ܡܢ ܦܘܓܠܢܐ ܕܡܢ ܗܘ ܕܢܬܚܒܠ.܀

30 ܐܝܟ ܗܘ ܓܒܪ ܕܚܝ ܫܒܒܝܢ ܒܬܫܡܫܬܐ ܠܐ ܨܒܝܢܐ ܠܒܠܠܬܗ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܨܒܝܢܐܝܬ[2] ܐܬܒܪܢܫ. ܕܐܝܟ ܗܕܐ ܡܦܩܬܐ ܒܪܐ ܐܢܫ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܡܢ ܦܪܨܘܦܐ ܕܝܠܝ ܠܝ ܐܬܐܡܪܬ܆ ܘܐܡܪ ܐܢܫ.܀ ܕܫܠܡ ܐܡܪܝܢ ܫܠܡ ܡܛܠ ܦܓܪܗ ܕܡܫܝܚܐ ܐܝܟ ܬܫܡܫܬܐ ܒܝܕܐ ܕܡܬܬܠܕܢܐ ܕܐܦ[3] ܡܬܚܒܠܢܐ ܗܘ. ܘܗܘ ܕܫܪܝ ܫܘܠܡܐ ܐܢܫ ܠܗ܆ ܘܗܘ ܕܐܬܓܪܒ ܘܫܬܪܐ[4] ܡܢ ܒܠ ܦܪܘܣ. ܐܦ ܕܝܢ ܗܕܐ ܗܝ܆ *ܡܒܝܢܐ ܐܡܪܝܢ ܡܛܠ ܬܠܐܒܐ ܕܫܪܘ. ܐܪܐ ܘܡܒܝܢܬܝܢ*. ܘܡܛܠ[5] ܕܗܘܘ: ܐܪܐ ܘܡܬܬܫܒܠܝܢ.܀

31 ܬܘܒ ܗܒܠ ܡܬܬܦܫܠ ܐܢܫ ܒܪܓܠܐ ܕܬܪܚܫܢ. ܘܒܗܝܢ ܕܝܢ ܐܡܪ ܐܢܫ.܀ ܕܫܘܫܐ ܕܝܢ[6] ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܗ ܠܦܓܪܗ ܕܦܪܘܩܢ. ܡܛܠ ܕܡܢ ܚܝܐ ܚܫܘܫܐ ܘܡܚܝܢܘܬܐ ܐܬܚܫܒ܆ ܗܘܘ ܕܝܢ ܡܢ ܓܢܣܐ ܐܢܫܝܐ.܀ ܒܗܝܢ ܕܝܢ ܬܘܒ. . . . .

32 ܒܬܒܬ ܓܒܪ.܀ ܡܬܬܪܐܢܬ ܕܝܢ ܕܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܗܘ ܒܒܪ ܬܕܡܘܪܬܐ܆ ܟܫܘܥ ܠܗܘܢ ܕܐܡܪܝܢ ܠܗ ܠܡܪܢܐ. ܡܫܬܠܦܢܐ ܒܢܦܫܐ ܐܘ ܡܬܚܒܠܢܐ ܠܦܓܪܐ.܀

33 ܒܬܒܬ ܗܘ܆ ܐܚܪܬܐ ܡܛܠ ܦܓܪܗ ܡܢܝܫܐ

30. T : in CA (A, 94 *e* = E, 23 *a*). Pars asteriscis inclusa tantum : in CA (A, 95 *f*, 96 *a* = E, 25 *b*, *d*). — 31. T : in CA (A, 98 *d* = E, 30 *c*). — 32. T : in CA (A, 98 *e* = E, 31 *a*). — 33. T : in CA (E, 39 *b*). Pars asteriscis inclusa tantum : in FD (G, 64 *d*, 74 *d* = H, 40 *c*, 63 *c* = I, 54 *d*, 66 *c* = K, 103 *b*, 109 *b*).

[1] E ܐܬܒܪܗܡ — [2] E om. — [3] A ܐܦ — [4] E ܘܡܫܪ̈ — [5] A ܡܛܠ — [6] E om.

ܕܡܫܝܚܐ.܀ *ܐܠܐ ܗܘ ܒܪ¹ ܗܘ ܦܓܪܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܒܪ ܚܕ. ܗܟܢܐ ܦܝܫ² ܕܠܐ ܫܘܠܚܦܐ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ ܢܣܒܘܢ ܘܡܪܩ ܥܘܪܐ*. ܢܗܘܐ ܓܝܪ ܚܕ ܡܬܝܕܥܢܐ ܒܒܪ ܘܬܠܬ ܠܠܗܘܬܐ.܀

34 ܒܬܒܥܬ ܓܝܪ ܗܟܢܐ.܀ ܐܦ ܕܝܢ ܘܒܬܘܒ: ܕܐܦܢ ܢܕܡ ܠܡܫܝܚܐ ܒܒܣܪ. ܐܠܐ ܗܫܐ ܠܐ ܬܘܒ ܢܕܥܝܢ ܠܗ: ܗܕܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܕܠܐ ܬܘܒ ܒܗܟܢܐ ܠܫܢܝܐ ܡܢܐܝܬ. ܐܡܠܝܗ ܓܝܪ ܠܗ، ܕܬܩܢܐ ܗܘܐ. ܒܪ ܠܒܠܗ ܚܝܐ ܕܒܪܢܫܐ ܘܐܦ ܒܡܫܘܗ ܡܢܘܬܐ. ܘܠܐ ܬܘܒ ܗܦܟܝܢ ܡܐܬܝܘܗܝ ܕܫܡܝܐ. ܐܝܟ ܕܝܢ ܕܠܐ ܬܪܝܨܐ ܘܫܘܝܬܐ ܗܝ ܕܩܕܡܐ ܗܘܐ.܀

35 ܐܦܠܐ ܕܝܢ ܗܿܝ ܐܚܪܬܐ ܕܒܬܪܟܢ ܐܬܬܥܒܕܬ ܡܚܫܘܒܐ ܡܢ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܐܡܪܬ ܓܝܪ܀ ܠܐ ܢܫܬܒܩܘܢ ܕܝܢ ܗܘܘ ܩܕܡ. ܠܗܿ ܕܒܪ ܠܦܓܪܗ ܘܠܒܪܬ ܒܬܘܠܬܐ ܗܦܟ ܡܢ ܠܒܪܬܐ. ܕܠܐ ܢܚܘܝܐ ܐܬܢܦܪܬ ܒܬܘܠܘܬܗܿ. ܒܪ ܠܐ ܗܦܟܬ ܘܠܐ ܚܪ ܦܘܠܓܐ. ܠܐ ܢܫܬܒܩܘܢ ܕܝܢ ܘܠܐ ܠܚܬܡܗ ܕܡܘܫܐ ܕܐܡܪ: ܕܢܫܩܠ ܐܠܗܐ ܠܚܘܐ ܡܢ ܐܠܝܨܘܗܝ ܕܐܕܡ. ܘܐܬܬܟܝܠ ܠܚܘܝܐ ܒܪܬ ܐܢܫܐ ܡܬܠܚܡܝܢܘܬܐ. ܒܪ ܘܠܐ ܠܐܕܡ ܗܘܬ ܡܬܚܠܝܢܘܬܐ ܐܘ ܒܚܪܝܢܘܬܐ. ܘܠܐ ܠܚܘܐ ܢܨܝܪܘܬܐ. ܡܕܡ ܡܢ ܕܚܝܠܐ ܐܢܫܐ.܀

36 ܡܫܒܚܝܢ ܐܢܐ ܕܝܢ ܠܒܠܦܐ ܢܘܟܪܝܐ ܐܦܣܩܘܦܐ. ܕܟܗ ܒܠܡܫܐ ܕܡܫܬܟܚܘܬܗ ܕܝܠܗ ... ܕܒܬܪ ܗܠܝܢ.܀ ܠܐܝܠܝܢ ܗܒܝܠ ܕܢܣܒܗܘܢ: ܗܢܘ ܕܝܢ ܠܗܘܢ ܕܐܫܬܘܕܥܘܗܝ: ܢܦܩ ܠܗܘܢ ܫܘܠܛܢܐ ܕܒܢܝܐ ܕܐܠܗܐ ܢܗܘܘܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܗܘ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܗܘܐ. ܠܘ ܡܢ ܕܡܐ:

34. T : in CA (E, 41 d). — 35. T : in CA (E, 44 a). — 36. T : in CA (E, 46 a).

[1] E, G 74 d om. — [2] G 64 d ܗܘ ܓܝܪ ܣܛ ܗܘ ܒܪ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܐܝܟܢܐ ܕܐܢܫ. ܦܝܫ

ܘܠܐ ܡܢ ܨܒܝܢܐ ܕܒܣܪܐ܆ ܘܠܐ ܡܢ ܨܒܝܢܐ ܕܓܒܪܐ. ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܬܘܒ ܡܬܝܠܕܝܢ.܀

37 ܐܦ ܐܡܪ ܐܢܬ.[1] ܀ *ܕܒܡܘܣܦܘܣܗ ܕܒܢܘܬܐ ܐܬܝܠܕܬܘܢ ܫܦܝܠܬܐ[2]*. ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ ܫܠܝܚܐ[3] ܀ *ܗ̇ܝ ܕܒܗ̇ ܠܐ ܕܒܙܪܥܐ ܠܐ ܡܒܕܒܕܢܐ[4] ܗܘ ܒܡܘܬܐ*܀ ܐܝܟ ܡܫܬܒܪ ܕܐܒܝܕ܀ ܟܠ ܕܠܒܪܝܟ ܚܢܢ܀ ܗ̇ܘ ܕܐܡܝܢ: ܡܬܒܠܛ ܥܠ ܗ̇ܘ ܕܡܬܚܕܬ: ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ ܐܬܢܣܝܘܣ ܗ̇ܘ ܕܒܢܝܬ ܡܕܢܚܐ. ܘܗ̇ܝ ܕܠܠܬܐ ܫܪܪܐ.܀

38 ܕܝܠܗ ܕܘܠܝܕܐ ܒܡܗ ܕܗܘܐ ܦܘܠܡܘܣܐ[5].܀ ܗ̇ܝ ܗܟܝܠ ܕܡܬܚܒܠܢܐ ܗܘܐ ܦܓܪܗ ܕܐܠܗܐ ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ. ܐܝܟ ܡܢ ܗ̇ܘ ܕܬܚܝܬ ܚܫܐ ܐܬܝܗܒ ܒܢܐ ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ ܐܘܠܨܢܐ ܘܡܣܟܠܢܐ ܟܠ ܡܠܬܐ ܕܡܢ ܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܬܐܡܪܬ. ܘܟܠ ܡܫܚܬܐ ܡܠܠܬܐ.܀

39 ܘܬܘܒ.܀ ܠܐ ܗܟܝܠ ܒܕܘܟ ܐܫܟܚܢ ܕܐܡܪܝܢ ܠܐ[6] ܠܒܪ̈ܬܐ ܐ̈ܠܗܝܬܐ. ܘܠܐ ܠܒ̈ܬܠܦܢܐ ܫܒ̈ܝܚܐ ܕܒܕܬܐ. ܕܡܬܒܬܘܢ ܐܝܬܘܗܝ ܡܬܚܒܠܢܐ ܦܓܪܗ ܕܡܪܢܐ.܀

40 ܕܘܠܝܕܐ ܡܢ ܦܘܠܡܘܣܗ ܗ̇ܘ ܡܕܟܝܐ ܕܡܪܝܐ ܕܫܕܪ ܠܡܕܢܚܐ ܘܐܘܪܐ. . . . ܘܗ̣ܘ ܘܠܝܕܐ ܡܫܪܝܐ ܒܪ ܡܦܩܬ ܠܫܠܝܐ ܗ̇ܘ ܕܐܡܪ ܒܠܗܘܢ܆ ܡܘܪܠܘܣ ܐܡܪ܀ ܒܪ ܪܕܐ ܒܬܪ

37. T : in AAI (E, 63 *a*). Pars binis asteriscis inclusa tantum : in VS (edit. Kugener, p. 251), in FD (G, 44 *c* = H, 40 *b* = I, 54 *c* = K, 103 *b*), in PL (F, 18 *b*), in CCI (G, 113 *b*). — **38.** T : in FD (G, 64 *d* = H, 40 *c* = I, 54 *d* = K, 103 *b*), in PL (F, 19 *b*), in CCI (G, 120 *d*, 121 *c*, *d*). — **39.** T : in FD (G, 64 *d* = H, 40 *d* = I, 54 *d* = K, 103 *b*), in PL (F, 19 *b*), in CCI (G, 120 *d*). — **40.** T : in FD (G, 72 *d* = H, 57 *d* = I, 64 *a*), in CCI (G, 122 *b*).

[1] VS ܒܦܘܠܡܘܣܐ ܡܕܟܝܐ ܕܝܠܗ; FD ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܠܘܡܒܠ ܐܘܦܡܝܩܘܣܝܐ — [2] E ܕܒܡܘܣܦܘܣ ܕܢܦܫ̈ ܐܬܝܠܕܬܘܢ ܕܒܢܘܬܐ — [3] FD ܦܘܠܘܣ — [4] VS, FD ܕܠܐ ܡܒܕܒܕܢܘܬܐ — [5] F, G 120 *d* ܕܘܠܝܕܐ ܡܢ ܦܘܠܡܘܣܐ ܡܕܟܝܐ ܗ̇ܘ ܕܫܕܪ ܠܡܕܢܚܐ ܘܐܘܪܐ — [6] I om.

ܦܬܓܡܐ ܫܠܝܚܝܐ ܗܘ ܕܐܡܪ: ܕܠܐ ܡܬܦܝܓܐ ܗܘܬ
ܕܢܬܠܒܟ ܡܢ ܡܘܬܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܘܠܐ ܒܫܠܐ ܐܬܬܘܗܝ،
ܗܘܐ ܡܩܒܠܐ ܕܢܒܠܐ.:·.

41 ܕܘܠܫܐ ܡܢܗ ܕܡܐܡܪܐ. ܒܚܝܐ ܕܝܢ ܠܢܒܠܐ
ܩܒܛ ܠܚܘܫܒܐ. ܡܢ ܡܬܒܥܪܢܘܬܐ ܕܒܐܕܡ. ܥܠܝܡ
ܓܒܪ ܠܫܘܬܦܘܬܐ ܚܒܠܐ. ܘܒܗ ܒܗܘܐ ܚܫܐ ܫܦܝܪ
ܒܪܢܫܐ. ܡܢ ܒܬܪ ܕܢܦܠܬܐ ܕܒܐܕܡ.:·.

42 ܬܚܘܝܬܐ ܗܪܛܝܩܘܬܐ:· ܦ̈ܘܠܐܐ ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܕܦܘܠܐ
ܕܢܗܘܐ ܥܠܝܗܘܢ ܦܝܣܐ ܕܬܪܥܝܬܐ[1].:· ܡܛܠ ܗܿܝ،
ܕܐܡܪܝܢ ܕܐܫܬܘܬܦ ܡܪܢ ܥܡܢ ܒܒܣܪܐ ܘܒܕܡܐ.
ܘܒܦܓܪܐ ܡܠܝܠܬܐ ܘܡܪܓܫܢܝܬܐ ܣܛܪ ܡܢ ܚܛܝܬܐ
ܘܢܒܠܐ. ܘܗܘܝܐ ܒܪ ܚܝܠ. ܕܒܬܪ ܡܘܬܐ. ܢܬܦܠܛ ܠܗܿܘ
ܕܐܝܬ ܫܘܠܛܢܐ ܕܡܘܬܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܠܣܛܢܐ. ܘܢܚܪܪ
ܠܗ ܠܣܘܟܗ. ܐܠܐ ܠܝ ܠܐܝܠܝܢ ܕܒܕܚܠܬܐ ܕܡܘܬܐ
ܡܫܥܒܕܝܢ ܗܘܘ ܠܥܒܕܘܬܐ. ܘܕܢܘܕܐ ܕܐܬܬܪܒܝܢ ܚܢܢ
ܠܐܠܗܐ ܒܡܘܬܐ[2] ܕܒܪܗ. ܠܐ ܓܝܪ ܚܣ ܥܠ ܒܪܗ
ܚܒܝܒܐ ܕܢܚܫ ܚܠܦܝܢ ܒܐܢܫܘܬ ܒܒܣܪ. ܘܠܐ ܒܦܠܓܘܬܐ
ܕܚܝܐ. ܘܕܠܐ ܒܪ ܡܝܬܘܬܐ ܢܗܘܐ ܠܠܐ ܡܬܚܫܢܘܬܐ̇.
ܐܘ ܠܡܒܕܩ ܐܢܫ. ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܦܩ̈ܝܢ ܠܐܠܗܐ. ܐܝܟ
ܢܚ ܕܠܐ ܐܬܬܘܬܝܢ ܗܿܘ ܠܗ ܘܡܒܕܩ ܡܝܬܘܬܐ. ܐܝܟ
ܒܬ̈ܪܐ ܬ̈ܠܡܝܕܐ ܘܐܟ̈ܡܘܬܐ ܦ̈ܪܝܫܐ.:·.

43 ܬܚܘܝܬܐ ܕܬܪ̈ܬܝܢ ܗܪܛܝܩܘܬܐ[3].:· ܥܠ ܗܿܝ ܕܠܐ
ܢܐܡܪܘܢ، ܒܐܢܫܐ ܕܗ̇ܘ ܚܫܐ ܐܘ ܙܒܢܐ ܡܬܚܫܚܢܝܐ
ܠܦܓܪܗ ܕܡܪܢ: ܐܠܐ ܕܒܨܒܝܢܗ، ܡܢܗ ܕܒܨܒܝܢܘܬܐ ܠܐ
ܡܬܦܫܪܢܘܬܐ ܘܫܪܝܪܬܐ̇. ܠܐ ܡܬܚܫܚܢܝܐ ܘܡܕܝܢܐ

41. T : in FD (G, 72 *d* = H, 57 *d* = I, 64 *a*), in CCI (G, 122 *b*). — 42. T : in RP (A, 60 *c* = D, 26 *a*). — 43. T : in RP (A, 62 *c* = D, 30 *c*).

[1] D ܦ̈ܘܠܐܐ ܕܘܠܫܝܐ ܗܪܛܝܩܘܬܐ. ܗܿܢܘܢ ... — [2] D ܕܐܬܬܪܥܝ ܠܝ ܐܠܗܐ ܒܝܕ ܡܘܬܐ — [3] A ܗܪܛܝܩܘܬܐ; D ܘܐܠܦܐ ܕܬܪ̈ܬܝܢ ܗܪܛܝܩܘܬܐ

ܘܡܚܝܢܐ ܒܟܠ ܡܕܡ ܡܛܠ ܚܕܝܘܬܐ ܕܠܘܬܗ. ܐܝܟ
ܒܟ̈ܬܒܐ ܐ̈ܠܗܝܐ ܘܐ̈ܒܗܬܐ ܩ̈ܕܝܫܐ.:

44 ܡܟܬܒܢܘܬܐ ܕܬܠܬ ܦܪܓܡܛܝܘܬܐ[1].: ܥܠ ܗܝ ܕܠܐ ܢܐܡܪ ܕܡܕܡ ܒܒܪ ܦܘܪܢܣܐ ܟܝܢܐܝܬ ܐܝܬܘܗܝ، ܘܗܘܐ ܡܘܬܐ ܘܚܫ̈ܐ[2]. ܐܠܗܐ ܓܝܪ ܡܘܬܐ̤ ܠܐ ܥܒܕ ܐܒܕܢܐ ܕܚܝ̈ܐ: ܐܠܐ ܠܒܪ ܡܢ ܚܝܐ ܡܛܠ ܚܛܝܬܐ̤. ܗܘܐ ܡܢ ܥܠܠܐ ܒܬܪ ܒܒܪ ܦܘܪܢܣܐ. ܐܝܟ ܟܬ̈ܒܐ ܐ̈ܠܗܝܐ ܘܐ̈ܒܗܬܐ ܩ̈ܕܝܫܐ.:

45 ܡܟܬܒܢܘܬܐ ܕܐܪ̈ܒܥ ܦܪܓܡܛܝܘܬܐ[3].: ܥܠ ܗܝ ܕܠܐ ܢܐܡܪܝܘܗܝ، ܠܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܚܫܘܫܐ[4] ܘܡܝܘܬܐ ܐܝܟ ܕܡܢ ܡܛܠܬ· ܘܒܗ ܒܗܕܐ ܡܬܚܒܠܢܐ. ܘܕܡܫܒܒܢ ܠܒ̈ܢܝܢܬܐ ܒܢ̈ܝܢܬܐ. ܐܠܐ ܕܢܘܕܐ ܕܡܢ ܚܝܠܐܝܬ ܐܝܟ ܕܒܣܪ̈ܐ. ܫܡܥܢ ܬ̈ܡܢܐ ܦ̈ܪܘܫܐ[5] ܕܢܠܦܢ[6]. ܘܡܝܘܬܐ ܡܚܝܢܐ. ܒܗ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܗܠܝܢ. ܡܢ ܠܐ ܚܫܘܫܘܬܐ ܕܠܗ ܘܠܐ ܡܝܘܬܘܬܐ. ܐܠܐ ܕܠܝ ܒܗܢ ܗܠܝܢ ܐܡܪ، ܠܐ ܚܫܘܫܘܬܐ ܘܠܐ ܡܝܘܬܘܬܐ̤. ܐܝܟ ܟܬ̈ܒܐ ܐ̈ܠܗܝܐ ܘܐ̈ܒܗܬܐ ܩ̈ܕܝܫܐ.:

46 ܡܟܬܒܢܘܬܐ[7] ܕܫܒܥ ܦܪܓܡܛܝܘܬܐ[8].: ܥܠ ܕܠܐ ܢܐܡܪ ܕܦܠܓܘܬ ܦܘܫܩܐ ܗܘܐ ܒܪ ܕܢܝܐ ܥܠ ܦܓܪܐ ܒܠܚܘܕ ܗܘ ܕܐܡܪ ܕܦܓܪܐ ܐܝܬ ܘܠܦܓܪܐ ܬܫܦܘܢ. ܐܠܐ ܕܢܘܕܐ ܕܝܢܐ ܒܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘ ܕܡܢ ܢܦܫܐ

44. T : in RP (A, 63 b = D, 32 c). — 45. T : in RP (A, 63 d = D, 33 b). — 46. T : in RP (A, 64 d = B, 159 a = D, 35 d), in FD (G, 64 a = H, 39 a = I, 53 d = K, 102 b), in CCI (G, 119 a).

[1] A ܦܪܓܡܛܝܘܬܐ; [2] A ܘܚܫ̈ܐ — [3] A ܦܪܓܡܛܝܘܬܐ; D ܦܠܓܐ ܕܐܪ̈ܒܥܐ ܕܦܪܓܡܛܝܘܬ — [4] D "ܘܚܫ — [5] D ܦ̈ܪܘܫܐ — [6] D "ܢܠ — [7] A ܡܟܬܒܢܘܬ — [8] A "ܦܪܓܡܛ; D ܦܠܓܐ ܕܫܒ̈ܥܐ ܕܦܪܓܡܛܝܐ; G 64 a et parall. ܡܟܬܒܐ ܕܫܒ̈ܥܐ ܕܠܘܩܒܠ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܗܘܝ ܒܡܫܠܡ ܠܦܘܠܘܣ ܗܘ ܡܫܒܚܐ ܕܐܡܪ ܠܩܕܝܫܐ ܐܪܘܣܐ.

ܘܦܓܪܐ ܐܬܐܡܪܬ ܗܘܐ. ܐܝܟ ܒܥ̈ܠܬܐ ܐ̈ܠܗܝܐ
ܘܐܝܬܘ̈ܬܐ ܦ̈ܓܪܢܝܐ.:·.

47 ܬܟܒܘܬܐ[1] ܕܫܬ ܕܗܘܪܦܝܣܛܘܬܐ.:·. ܥܠ ܗ̇ܝ ܕܠܐ
ܢܐܡܪ ܐܢܫ ܠܚ̈ܫܐ ܕܡܪܢ ܡ̈ܒܥܒܕܝ ܚܝܠܐ. ܐܘ
ܠܡܘܬܗ ܡܚܒܠܢܐ. ܐܠܐ ܕܠܚ̈ܫܐ ܡܢ ܦܘ̈ܪܩܢܐ[2].
ܠܡܘܬܐ ܕܝܢ ܡܚܒܠܢܐ ܢܘܕܐ. ܐܝܟ ܒܥ̈ܠܬܐ ܐ̈ܠܗܝܐ
ܘܐܝܬܘ̈ܬܐ ܦ̈ܓܪܢܝܐ.:·.

48 ܬܟܒܘܬܐ[3] ܕܫܒܥ ܗܘܪܦܝܣܛܘܬܐ[4].:·. ܡܛܠ ܗ̇ܝ ܕܠܐ
ܢܐܡܪ ܕܩܒܠ ܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܚܝܠܐ ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐܝܬ
ܘܠܐ ܒܡܝ̈ܘܬܐ. *ܐܠܐ ܕܢܘܕܐ ܕܡܪܝܗ ܕܫܪܝܪܘܬܐ ܕܕܐܝܟ
ܗܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ. ܐܝܟ ܕܡܢ ܒܬܪ ܩܝܡܬܐ*. ܐܝܢܐ
ܓܝܪ ܕܠܡ ܡܝܬ ܘܠܡ ܩܡ: ܒܗ ܬܘܩܦܬܐ ܡܢ ܩܝܡܬܐ
ܠܐ ܩܒܠ: ܐܠܐ ܕܡܢ ܒܗ[5] ܐܬܝܗܒ ܠܐܠܗܐ ܡܠܬܐ
ܠܐ[6] ܡܬܚܒܠܢܐ ܐܝܬܘܗܝ, ܘܩܕܝܫܐ ܘܡܚܝܢܐ. ܐܝܟ ܒܪܬ
ܡܠܐ ܕܐܝܬܘ̈ܬܐ ܦ̈ܓܪܢܝܐ.:·.

49 ܬܟܒܘܬܐ ܕܬܡܢܝܐ ܕܗܘܪܦܝܣܛܘܬܐ[7].:·. ܥܠ ܕܠܐ
ܢܐܡܪ ܕܐܬܚܫܫ ܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܘܗܘܐ ܬܚܝܬ ܡܦܠܚܢܐ
ܕܚ̈ܫܐ ܘܕܡܘܬܐ̇. ܒܐܢܫܘܬܐ ܚܫܝܫܬܐ ܒܕܡܘܬ ܦܓܪ̈ܝܢ.
ܐܘ ܕܒܟܝܢ ܕܝ̇ܠܗ. ܡܫܥܒܕ ܗܘܐ ܠܚ̈ܫܘܬܐ. ܐܠܐ
ܕܢܘܕܐ ܠܚ̈ܫܐ ܘܠܡܘܬܐ̇. ܒܕܡܘܬ ܐܝܬܘ̈ܬܐ ܦ̈ܓܪܢܝܐ.:·.

50 ܐܝܟܢܐ ܗܟܝܠ ܢܫܬܡܥܘܢ, ܠܗܢܐ ܕܠܦܘܠܘܣ ܕܗܠܝܢ
ܩ̈ܠܝܠܐ ܩ̈ܠܝܠܐ ܕܐܡܪ. ܕܡܢ ܚܝܠܐ ܗ̇ܘ ܕܒܫܘܒܚܬܐ
ܡܩܒܠ ܦܓܪܐ ܐܢܫܝܐ ܘܡܫܬܡܗܘܗ ܕܒܫܘܒܚܗ̇. ܘܠܫܘܒܚܬܐ

47. T : in RP (A, 64 *f* = B, 159 *b* = D, 36 *c*). — 48. T : in RP (A, 65 *b* = D, 37 *a*). Pars asteriscis inclusa tantum : cf. AP (A, 109 *c*). — 49. T : in RP (A, 65 *e* = D, 38 *d*). — 50. TA : in CA (A, 80 *c*).

[1] A ܬܟܒ̈ܬ; D ܘܦܠܐܢ ܕܫܬܐ ܕܗܘܪܦܝܣܘܣ — [2] B, D ܦܘ̈ܪܩܢܐ — [3] A ܬܟܒ̈ܬ — [4] A ܗܘܪܦ̈ܝ; D ܘܦܠܐܢ ܕܫܒܥܐ ܕܗܘܪܦܝܣܘܣ — [5] D ܘܒܗ — [6] D ܘܠܐ — [7] A ܗܘܪܦ̈ܝ; D ܘܦܠܐܢ ܕܬܡܢܝܐ ܕܗܘܪܦܝܣܘܣ

ܕܒܝܬ ܐܝܟ ܦܪܐ.܀ ܢܣܬܬ ܡܕܝܢ ܘܢܦܩܘܗ ܕܡܠܬܐ
ܠܫܘܠ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܝܬܘܢ ܗܘ̈ܝ[1] ܒܠܒܘܢ ܢܦܫ̈ܬܐ ܕܟ̈ܢܝ
ܐܢܫܐ. ܡܛܠ ܕܒܣܝܡܘܬܐ ܕܒܝܬ ܐܝܟ ܐܬܒܥܝܢ
ܘܒܠܒܘܢ. ܗ̇ܘ ܕܐܣܝܪ ܫܘܠܛܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ.܀ . . .
ܡܛܠ ܗܕܐ ܗ̣ܘ ܐܦܠܐ ܢܦܩܐ ܢܘܠܝܢܐ ܐܦܣܩܘܦܐ. ܒܪ ܦܓܪ
ܕܡܫܦܐ ܡܫܒܠܘܬܗ. ܘܬܘܩܦܬܐ ܗܠܝܢ ܚܕ̈ܬܬܐ ܬܘܒ
ܒܪܐ. ܒܦܘܡܒܣܐ ܕܠܗ. ܒܪ ܠܢܫܐ ܠܗ̇، ܕܢܦܫܬܐ
ܕܒܝܬ ܐܝܟ. ܬܢܐ ܕܝܢ ܠܗ̇، ܕܢܦܫܗ ܕܠܗ ܕܦܓܪܐ.

51 ܢܐܡܪ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܕܬܘܣܦܬܗ ܚܕܬܐ ܘܫܘܠܡܘܬܐ.܀
ܡܫܒܚ ܐܢܐ ܕܝܢ ܘܡܘܕܐ ܐܠܗܐ. ܕܒܠ ܡܫ̈ܚܠܦܐ
ܡ̈ܬܕܒܪܢܐ ܐܟܝܢ̈ܝܢ ܡܫܠܦܐܝܬ ܫܟ̈ܝܚܐ ܗܠܝܢ.[2]
ܒܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܝܢ. ܒܠ ܕ̈ܫܒܚܐ. ܗ̣ܘ ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ،
ܡܪܢܫܒܢܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܒܠ ܫ̈ܦܝܪܘܬܗܘܢ ܘܠܐ ܡܫܒܠ.
ܗܘ ܕܝܢ ܠܐ ܡܫܠܡ ܠܫܒܠܐ ܕܡܡܒܪܢܘܬܐ. ܒܠ
ܪܘܚܠܐ ܕܝܢ. ܐܝܟ ܐܡܪܬ، ܕܐܡܪ ܫܠܝܚܐ. ܕܗ̇ܘ ܕܡܫܒܠ
ܗܒܠܗ ܕܐܠܗܐ ܡܫܒܠ ܠܗ ܠܗܢܐ ܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܕܝܢ
ܕܫܒܠܐ ܗܢܪ ܡܢ ܡܬܫܒܠܢܘܬܐ[3] ܐܝܬܘܗܝ، ܡܡܒܪܢܐ.[2]
ܐܝܟ ܕܡܬܪܘܬܐ ܕܝܢ.[2] ܐܝܟ ܐܡܪܬ، ܕܢܐܡܪ ܡܫܒܠ
ܐܢܐ ܠܟܠ ܒܣܪ. ܡܛܠ ܕܫܒܠ ܒܠ ܒܣܪ ܐܪܘܫܗ
ܕܐܠܗܐ. ܘܠܬܪܘܢ ܕܝܢ ܡܛܠ ܕܐܡܪ ܠܡܫܐ. ܒܫܒܠܐ
ܠܐ ܡܫܬܡܪܢܐ ܡܬܫܒܠ ܐܢܬ ܘܒܠܗ ܒܡܟܐ. ܐܢ
ܠܡܕܝܢ ܒܟܐ ܐܢܬ ܕܬܕܘܢ ܠܡܟܐ ܠܐ ܡܬܡܫܚܐ. ܒܠ
ܡܪܢܐ ܕܝܢ ܒܡܕܒܪܢܘܬܐ.[2] ܕܠܐ ܬܬܠ ܠܫܦܝܢ ܕܫܢܝܐ
ܡܬܫܒܠܢܘܬܐ. ܫܒܘܩ ܫܟܐ ܕܢܫܒܬ ܪ̈ܓܠܬܐ ܐܘ
ܕܫܒܠܐ. ܒܦ̈ܪܣܘܗܝ[4] ܕܝܢ ܕܫ̈ܠܝܚܐ. ܕܒܣܪܗ ܠܐ ܢܫܐ
ܡܬܫܒܠܢܘܬܐ.܀

52 ܐܡܪܝܢܢ ܓܝܪ: ܕܡܬܘܣܦܬ[5] ܠܒܠܠܬܐ ܕܦܘ̈ܠܒܐ

51. TA : in CA (A, 83 *b*). — 52. TA : in CA (A, 87 *f* = E, 10 *a*). Pars inclusa asteriscis primo et secundo tantum : in

[1] Ms. ܗܘܝ — [2] Ms. om. punct. — [3] Ms. punct. — [4] Ms. ܒܦܪ̈ܣܘܣ — [5] E ܡܬܘܣܦܬ

ܫ̈ܪܪܬܐ ܘܦܬ̈ܓܡܐ ܕܬܐ̈ܡܪ ܠܠܐܝܬ ܒܡܬܒܥܝܢܘܬܗ
ܡܫܠܡܐ܀ *ܚܕ ܠܐ ܐܡܪܝܢ ܚܕ ܠܗ̇ܘ[1] ܕܒܪ ܚܝܠ ܒܗ̇ܘ،
ܕܚܫܘܫܘܬܐ. ܐܠܐ ܒܗ̇ܘ، ܕܡܟܝܢ ܒܗ̇ ܡܟܝܢܗ̇ ܕܐܘܣܝܐ[2]*.
ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ ܢܗ̇ܘܐ
ܐܝܬܘܗܝ، ܒܪ ܚܝܠ ܐܝܬܘܬܗ، ܒܗ̇ܘ، ܕܡܟܝܢܗ ܒܗ ܡܟܝܢܗ
ܕܟܝܢܐ[3]*. ܠܘ ܓܝܪ ܡܛܠ ܕܗ̣ܘܐ ܒܪܢܫܐܝܬ ܢܣܒ. ܚܕ ܕܝܢ
ܠܗܠܝܢ ܠܐ ܒܪܢܫܐܝܬ[4] ܢܣܝܒ ܚܢܢ. ܡܢ ܗܕܐ ܐܚܪܢ
ܒܐܘܣܝܐ ܐܝܬܘܗܝ܀

53 ܡܛܠܐ ... ܘܗܠܝܢ ܠܝ ܐܝܟܢ ܕܒܦܠ̈ܓܘܬܐ ܚܪܝܐܝܬ
ܒܗܝܢ[5] ܒܬܘܦܩܬܗܝܢ[5] ܫܪ̈ܝܪܬܐ[5] ܢܦܩ ܐܝܬ ܘܒܬܪ ܐܝܬ.
ܡܛܠ ܒܗܢܘ ܦܘܪܫܐ ܕܡܪܝܐ ܘܢ̈ܒܝܐ ܫ̈ܘܝܐ܀ ܐܢ
ܕܝܢ ܗ̇ܘ ܡܬܚܒܠܢܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܒܪ ܚܝܠ[6]. ܗ̇ܘ ܠܐ
ܡܬܚܒܠܢܐ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܒܪ ܚܝܠܐ. ܘܐܝܟܢ ܕܡܢ
ܝܕܥܝܢܢ، ܡܢ ܒܬܪ ܩܝܡܬܐ ܗ̇ܘ ܡܪܝܐ ܠܒܡܗ
ܕܢܒܠܐ. ܘܠܗ̇ܘ، ܕܒܪ ܚܝܠ ܫܪܪܐ[7]. ܘܩܝܡܬܐ ܠܗܘܢ
ܡܠܬܐ ܒܗ̇ܘ، ܕܢܦܩܘܢ ܕܒܪ ܚܝܠ ܐܝܬܘܗܝ، ܡܪܝܐ ܡܢ
ܒܬܪ ܩܝܡܬܐ܀

54 ܘܬܘܣܦܬܐ ܕܬܠܬ ܐܘܣܦܬ ܘܩܒܠܬ ܒܥ̈ܒܝܕܘܬܗܝܢ
ܫܪ̈ܝܪܬܐ. ܘܥܠܬܗ ܗ̇ܝ، ܕܠܝܬ ܠܗ̇ ܦܘܫܩܐ܀ ܐܫܬܘܬܦ ܠܝ
ܓܝܪ ܒܫ̈ܒܚܐ ܗܠܝܢ ܒܫ̈ܒܝܚܐ ܘܒܬ̈ܝܒܝܐ[8]. ܗ̇ܢܘܢ ܕܐܢܫܝܢ
ܫܒܠܐ ܡܫܒܚܝܢ ܠܗܘܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܠܫ̈ܢܐ[9] ܕܒܢܝܐ.
ܡܛܠ ܕܐܬܝ ܠܗ ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܘܬܐ ܠܦܓܪܐ ܕܠܝ ܒܪ
ܩܝܡܬܐ܀

CA (A, 88 *b*, 91 *f*, 93 *f* = E, 10 *d*, 17 *c*, 21 *c*; E, 43 *a*); primo et tertio : in AAI (E, 58 *b*, 72 *d*; A, 101 *d* = E, 115 *c*), in AP (A, 109 *b*, 112 *e*, 113 *f*, 144 *f*); cf. ESI, in ZR, IX, 16 (edit. Brooks, II, 129). — **53.** TA : in CA (A, 88 *b* = E, 10 *d*). — **54.** TA : in CA (A, 93 *f* = E, 21 *c*).

[1] Sic E 58 *a*, A 144 *f*; alii ܗ̇ܝ — [2] A ܐܘܣܝܐ — [3] Sic omnes, praeter E 58 *b* ܕܐܘܣܝܐ — [4] A ܒܪܢܫܘܬܐ; E ܒܪ̈ܢܫܘܬܐ — [5] E om. — [6] A ܚܝܠܐ — [7] E ܫܪܪ, — [8] A om. — [9] A ܫ̈ܢܐ

55 ܘܡܡܪܢܝܢ ܐܝܬ ܕܐܝܬܐܝܬܐ ܒܩܢܘܡܝܢ ܠܫܡܝܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܘܒܬܘܩ̈ܦܬܗܝܢ ܝܕܝ̈ܥܬܐ ܡܬܒܘܬܒ· . . . ⁘ ܗ̇ܝ ܕܝܢ[1] ܕܐܡܪ̈ܝܢ ܐܒܗ̈ܬܐ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܗܒܝܢܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܕܡܬܝܕܥܢܘܬܐ ܕܝܢ. ܒܡܠܬܐ̇ ܠܐ ܡܬܝܕܥܢܘܬܐ ܗܝ. ܘܡܣܬܘܬܘܬܐ ܕܝܢ. ܒܡܠܬܐ̇ ܠܐ ܡܣܬܘܬܘܬܐ ܗܝ. ܘܗ̇ܝ[2] ܕܝܢ ܒܚܝܠܗ̇[3]. ܒܡܠܬܐ̇ ܠܐ ܚܝܠܗ ܐܝܬܝܗ̇. ܘܗܒܝܢܐ ܒܠܚܘܕ ܡܫܘܬܦ̇. ܐܝܟ ܕܡܟܐ ܕܠܓܘܐ ܢܬܪܢܩ: ܒܪ ܠܐ ܡܬܬܚܕ[4] ܐܘ ܡܬܬܚܕܢܘܬܐ[5]: ܐܠܐ ܕܐܚܝܕ ܘܡܬܟܠܠܐ ܠܗ ܠܬܒܘܬܐ ܕܝܠܗ· ܒܗ̇ܝ ܕܒܗ̇ ܒܐܠܗܘܬܐ ܐܬܓܒܠ ܘܐܬܝܚܕ. ⁘

56 ܐܠܐ̇ ܠܐ ܐܢܕܪܐ ܐܝܒܢܐ̇. . . . ܒܬܘ̈ܩܦܬܐ ܚܕ̈ܬܬܐ ܗܕܐ ܐܘܣܦ ܠܢ.⁘ ܐܝܒܢܐ ܕܐܝܟ ܡܠܬܗ ܕܝܘܣܐܝܠ· ܬܪ̇ܒܐ ܗ̇ܘ ܐܝܟܢ ܗܘܐ̇. ܡܛܠ ܕܡܕܝܢܐ ܒܠܫܢܗܘܢ ܒܬܪ ܒܗ· ܘܗ̣ܘ ܬܪܒܐ ܐܝܟܢ ܗܘܐ̇.⁘

57 ܘܡܟܪܟܝܢ ܒܪܘܚܐ ܗܢܐ ܕܠܫܪܬܐ ܗܘ̇ܐ[6]: . . . ܐܡܪ ܐܝܟ.⁘ ܡܫܘܕܥܢܐ ܠܒܪ ܫܠܝܡܘܬܐ ܕܓܒ̈ܝܐ: ܒܢܦܫܬܐ[7] ܕܐܝܟ ܗܕܐ̇. ܘܠܐ ܡܕܡ ܐܚܪܝܢ̇. ܐܠܐ ܐܢ ܫܠܝܐ ܕܠܐ ܚܫܘܫܘܬܐ ܒܒܢ̈ܫܐ ܕܦܓܪܐ ܡܪܝܐ.⁘

58 ܘܬܘܒ ⁘ ܡܛܠ ܠܐ ܡܬܝܕܥܢܘܬܐ ܒܚܝܬܐ ܕܗ̇ܘܬ ܠܐܚܪܬܐ̇. ܡܢ ܚܝܘܬܐ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ.⁘

59 ܒܪ ܢܟܐ ܐܢܬ ܕܬܦܘܩ ܢܘܪܐ. ܒܬ̇ܪ ܐܢܬ ܗܠܝܢ.⁘ ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܒܡܐܡܪܐ ܐܚܪܢܐ ܕܐܬܬܒ̈ܒ ܡܢܗ: ܐܡܪ̈ܬ ܕܒܪ ܢܟ̇ܫܐ ܠܐ ܡܒܕ̈ܒܪܢܐ ܐܢܬܝܗܘܢ ܗܘ̇ܘ ܒܗ ܫ̈ܒܫܐ. ܐܝܬ ܠܟ ܦܣܩܝܢ ܠܗ̇ܘ ܕܐܡܪ ܕܒܫܘܬܦ̈ܘܬܗ ܒܠܝ ܐܬܬܐܣܦܢ.

55. TA : in CA (A, 96 *b* = E, 26 *a*). — 56. TA : in CA (E, 47 *a*). — 57. AI : in AAI (E, 50 *d*, 58 *b*, 94 *b*, 96 *a*), in AP (A, 109 *d*, 112 *e*, 113 *f*, 145 *a*). — 58. AI : in AAI (E, 58 *b*). — 59. AI : in AAI (E, 61 *b*).

[1] E ܠܝܢ — [2] A add. ܗ̇ܝ — [3] E ܕܒܚܝܠܗ̇ — [4] E ܡܬܬܚܕ — [5] E ܡܬܬܚܕܘܬܐ — [6] Haec introductio desumitur ex E, 58 *b*. — [7] E 94 *b* ܒܡܫܦܫܬܐ; E 96 *a*, A, 109 *a*, etc. ܒܗܘܢܐ ܕܠܗ ܢܦܫܬܐ

ܘܠܗܘ ܕܡܘܬܐ. ܕܡܡܝܘܬܐ ܒܫܘܠܛܢܐ ܐܡܪ ܠܐܣܝܪ̈ܘܗܝ
ܕܡܘܬܐ ܦܘܩܘ: ܘܠܗ̇ܘܢ ܕܒܚܫܘܟܐ ܕܐܬܓܠܘ. ܬܪ̈ܥܐ
ܕܝܢ ܕܫܝܘܠ ܕܚܙܐܘܗܝ ܬܒܪܘ. ⁘

60 ܒܬܪ ܐܢܬ ܗܒܝܐ. ⁘ *ܕܠܦܘܪܫܢܐ[1] ܕܝܢ ܕܡܒܠܐ
ܙܪܥ[2] ܢܚܒܠܐ ܒܠ ܡܢܢܐ ܬܐܡܪ: ܐܘ ܕܫܪܝܐ ܙܪܥ
ܚܛܝܬܐ. ܐܦ ܠܐ ܒܬܒܐ ܐܠܗܝܐ ܡܫܟܚ. ܒܪ ܡܠܦ
ܕܚܛܝܬܐ ܐܬܝܠܕ ܒܠܬܐ ܕܒܠ ܚܒܠܐ. ܘܡܪܝܠܗܘ ܐܡܠܝ*
ܒܪ ܐܡܪ: ܕܡܘܪܐ ܗܘ ܚܛܝܬܐ. ⁘

61 ܐܦ ܠܗ ܠܚܝܘܬ ܦܓܪ ܩܘܪܝܠܘܣ ܡܡܟܪܙ ܐܢܬ ܗܘܬ
ܒܕܡܘܬ ܒܟܒܪܐ ܕܬܘܦܛܪܓ. ܐܝܟ ܟܕ ܕܐܘܣܒܠ
ܘܠܘܣܒܠܘܬܐ ܕܠܗ ܬܪܝܢ. ܘܐܫܒܚܬ ܠܡܒܬܒ[3]. ⁘ ܠܐ ܓܝܪ
ܐܬܪܒܚܬ ܐܢܐ. ܕܡܢ[4] ܒܬܪ ܚܕܘܬܐ ܐܡܪ[5] ܕܬܠܝܬܐ
ܕܡܒܪ̈ܕܘܬܐ ܘܕܟܝܢܐ. ܒܪ ܙܕܩܬ ܘܐܦ[6] ܒܗܘܕܐ. ܒܬܪ
ܚܫܗ ܕܦܘܒܐ ܩܘܪܝܠܘܣ. ܗ̇ܘ ܓܝܪ ܗܘܐ. ܒܪ ܡܐܣܐ
ܠܡܬܒܝܘܬܗ ܕܡܦܠ ܗܘܐ. ܕܒܬܪܒܝܬܐ ܩܦܝܢܬܐ
ܘܒܦܪ̈ܝܣܘܣ ܕܗܘܝܐ ܐܡܪ: ܕܐܝܟ ܕܒܡܫܘܕܥܘܬܐ
ܒܚܝܬܐ ܡܬܚܝܢ ܗܠܝܢ. ⁘

62 1. ܐܢܬ ܕܝܢ ... ܐܝܟ ܡܕܡ ܚܕܬܐ ܒܐܠܦ ܐܢܬ
ܘܐܡܪ ܐܢܬ. ⁘ ܡܫܘܕܥܘܬܐ ܒܚܝܬܐ. ܒܠ ܐܠܗܐ ܟܕ
ܚܬܝܬܐܝܬ ܠܐ ܡܬܐܡܪܐ. ܐܝܟ ܕܒܡܫܝܚܐ ܕܝܢ
ܐܡܪܢܐ. ⁘
2. ܕܠܗ̇ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܠܡ ܗ̇ܘ ܕܠܡܩܒܠ ܡܬܝܕܥܢܐ
ܘܐܘܬܩܝܣܘܦܐ[7]. ⁘ ܡܡܒܕܝܢܘܬܐ ܓܝܪ ܒܚܝܬܐ ܒܠ
ܐܠܗܐ ܠܐ ܡܬܝܕܥܐ ܕܬܬܐܡܪ. ܫܐܠܬܐܝܬ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢܐ.

60. AI : in AAI (E, 99 *c*, 100 *a*). Pars asteriscis inclusa tantum : in AAI (E, 98 *b*); cf. AAI (A, 101 *b*). — **61**. AI : in AAI (E, 105 *a*), in CCI (G, 121 *c*). — **62**. AI, 1 : in AAI (E, 107 *c*); 2 : in FD (G, 65 *a* = H, 41 *b* = I, 55 *b*), in CCI (G, 115 *b*).

[1] Sic A; E 98 *b*, 99 *c* ܦܘܪܫܢܐ; E 100 *a* ܠܦܘܪܫܢܐ — [2] E 99 *c* ܠܡܩܒܠ — [3] E ܡܐܡܪܐ ܕܠܡܩܒܠ ܡܬܝܕܥܢܐ ܘܐܘܬܩܝܣܘܦܐ — [4] G ܡܢ — [5] G ܕܐܡܪ — [6] G om. — [7] G 115 *b* ܕܘܠܝܐ ܡܢ ܡܐܡܪ ܕܠܗܘ ܡܐܡܪ ܘܐܘܬܩ ܒܒܪ ܡܡܒܕܝܢܘܬܐ ܕܡܬܒܥܒ

ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܐܦ ܦܠܓ̈ܘܬܐ ܐܫܬܪܝܬܐ. ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ.
ܗܝ ܕܡܢܝܢ. ܗܝ ܕܐܬܬܚܝܢ. ܀

63 ܕܫܘܠܡܐ. ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܠܘܩܒܠ ܐܘܦܘܣܛܐܣܝܣ. ܀ ܠܐ ܐܬܦܢܝܢ ܒܫܘܪܐ ܡܕܡܐܢܬ. ܐܠܐ *ܒܟܡܐ[1] ܕܗܘܝܐ ܡܢܝܐ ܒܝܢܬܐ ܗܘ ܕܡܫܠܡܬܐ. ܒܫܘܝܘܬܐ ܕܠܘܬ ܡܫܠܡܬܐ. ܘܟܠ ܗܕܐ. ܐܦ ܠܡܬܩܝܦܐ ܒܢܝܢܐ ܒܒܪ.* ܀

64 ܕܝܠܗ̇ ܗܟܝܠ ܕܡܐܡܪܐ ܕܠܘܩܒܠ ܡܒܝܢܢܐ ܘܐܘܛܘܟܝܢܣܛܐ: ܀ ܐܝܟܢܐ ܒܟܠ ܦܘܪܣܝܢ ܠܗܘ ܕܡܬܦܪܣܝܢ. ܕܠܗܢܐ ܢܦܩ. ܠܗܘ ܕܡܬܦܪܣܝܢ ܒܠܗܘܢ. ܠܘ ܒܡܩܒܠܢܐ ܕܒܢܝܐ. ܐܠܐ ܒܦܘܠܦܠܐ ܕܢܝܫܐ. ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܚܝܠܐ. ܀

65 ܚܕܝܐ ܡܕܡܝܐ ܕܫܘܠܡܐ ܗܠܝܢܐ[2]. ܀ ܡܢ ܕܠܘ ܡܘܕܐ ܕܡܠܬܐ ܐܠܗܐ: ܗܘ ܒܪ ܒܢܝܐ ܕܐܒܐ: ܒܗ̇ ܐܬܒܣܪ ܘܐܬܒܪܢܫ ܒܚܙܪܐ: ܒܪ ܒܢܝܐ ܕܝܠܗ ܒܟܠ ܡܕܡ[3] ܘܒܪ ܐܢܫܐ ܐܝܬܘܗܝ ܘܡܬܩܪܐ: ܦܫܝܛ ܡܢ ܚܛܝܬܐ ܐܝܬܘܗ̇ ܘܚܒܠܐ: ܠܐ ܓܝܪ ܗ̇ܝ ܚܛܝܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܐܘܣܝܐ: ܐܦܠܐ ܗ̣ܘ ܚܒܠܐ. ܠܗܢܐ ܡܚܕܬܐ ܒܪܝܬܐ ܒܕܬܐ ܡܕܝܢܬܐ[4] ܘܡܫܝܚܝܬܐ. ܀

66 ܚܕܡܐ ܕܬܪ̈ܝܢ ܕܫܘܠܡܐ ܗܠܝܢܐ. ܀ ܡܢ ܕܐܡܪ ܕܡܢ ܫܒܝܢܐ ܐܘ ܡܢ[5] ܐܘܣܝܐ ܐܢܫܝܬܐ: ܐܫܬܘܬܦ ܒܒܣܪܐ ܘܡܕܡܝܐ[6] ܗ̣ܘ ܡܢܪܐ: ܘܕܠܘ[7] ܡܢ ܒܢܝܐ ܗ̇ܘ ܕܡܛܠ ܚܛܝܬܐ ܐܫܬܒܒ ܠܚܝܠܐ ܘܠܡܘܬܐ:

63. AI : in CCI (G, 114 *b*). Pars asteriscis inclusa tantum : in FD (G, 64 *b* = H, 39 *c* = I, 54 *a* = K, 103 *a*), in PL (F, 12 *a*), in CCI (G, 120 *b*). — 64. AI : in FD (G, 72 *d* = H, 57 *d*), in CCI (G, 122 *b*). — 65. AI : in AAI (A, 100 *a* = E, 112 *b*). — 66. AI : in AAI (A, 100 *c* = E, 113 *a*).

[1] Ms. ܕܒܟܡܗ — [2] E ܚܕܝܐ ܡܕܡܝܐ ܕܫܘܡܐ ܘܫܘܠܡܐ ܗܠܝܢܐ ܘܦܘܡܐ ܠܘܩܒܠ ܐܒܗ̈ܬܐ ܩܕܝܫܐ — [3] E add. ܐܝܬܘܗܝ — [4] E om. — [5] E ܕܡܢ — [6] A ܘܡܕܡܐ — [7] A ܘܠܘ

ܐܬܟܣܝ ܗܘ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐܝܬ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܘܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ: ܡܢ ܒܪ̈ܚܡܝܗ̇ ܘܡܢ ܒܣܪܗ̇: ܕܐܝܬܝܗ̇ ܒܪܬ ܒܢܝܐ ܕܝܠܢ ܒܟܠ ܡܕܡ ܠܒܪ ܡܢ ܚܛܝܬܐ ܗܘܬ ܚܫܐ ܕܒܬܪܐ ܫܠܡܘܬܐ.:.

67 ܚܪܡܐ ܕܬܠܬܐ ܕܝܘܠܝܢܐ ܗܠܝܩܝܐ.:. ܡܢ ܕܐܡܪ ܕܒܦܢܛܣܝܐ ܐܘ ܒܡܣܒܪܢܘܬܐ ܣܒܠ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ: ܗܘ ܕܐܬܟܣܝ ܘܐܬܒܪܢܫ: ܠܚ̈ܫܐ ܗܢܘܢ ܕܡܬܟܬܒܝܢ ܒܟܬ̈ܒܐ ܩܕ̈ܝܫܐ ܘܠܘ ܒܫܪܝܪܐܝܬ ܚܠܦܝܢ ܢܗܘܐ ܚܪܡ.:.

68 ܚܪܡܐ ܕܐܪ̈ܒܥܐ ܕܝܘܠܝܢܐ ܗܠܝܩܝܐ.:. ܡܢ ܕܐܡܪ ܠܗ ܠܦܓܪܐ ܐܢܫܝܐ ܢܕܝܪܐ ܐܘ ܠܒܪܐܐ ܒܚܝܐ: ܘܕܠܐ ܨܒܐ ܠܚܕܝܘܬܐ ܕܠܘܬ ܡܠܬܐ. ܗܢܐ ܐܝܟ ܡܢ ܕܐܝܬܘܗܝ ܕܠܡܣܒܠܐ ܕܟܬ̈ܒܐ ܩܕ̈ܝܫܐ. ܢܗܘܐ ܚܪܡ[1].:.

69 ܚܪܡܐ ܕܚܡܫܐ ܕܝܘܠܝܢܐ ܗܠܝܩܝܐ.:. ܡܢ ܕܐܡܪ ܕܐܝܟ ܡܢ ܕܠܐ ܡܛܠ ܚܫܐ ܘܡܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ, ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܘܠܐ ܡܝܘܬܐ ܢܣܒ ܡܫܝܚܐ: ܗܘ ܕܨܒܝܢܐܝܬ ܡܛܠ ܚܠܦܝܢ ܠܚ̈ܫܐ ܘܠܡܘܬܐ: ܘܠܐ ܡܘܕܐ ܠܗ ܒܚ̈ܫܐ ܠܐ ܚܫܘܫܐ: ܘܒܡܘܬܐ ܡܫܝܚܐ ܠܐ ܡܝܘܬܐ: ܐܘ ܕܐܝܟ ܕܒܡܣܒܪܢܘܬܐ [ܐܘ ܒܦܢܛܣܝܐ][2] ܗܘ, ܐܝܠܝܢ ܠܗܠܝܢ: ܘܠܐ ܒܫܪܪܐ ܚܫ: ܐܝܟ ܡܢ ܕܒܛܠܘܬܐ ܡܡܠܠ ܥܠ ܫܪܪܐ: ܘܓܠܐ ܠܗ[3] ܠܦܪܨܘܦ ܡܢ ܐܣܝܘܬܐ ܕܒܢܝ̈ ܢܫ̈ܐ ܘܡܢ ܫܢܐ ܕܒܢܝ ܡܘܬܐ ܢܬܚܪܡ.:.

70 ܚܪܡܐ ܕܫܬܐ ܕܝܘܠܝܢܐ ܗܠܝܩܝܐ.:. ܡܢ ܕܠܐ ܡܘܕܐ ܕܠܦܓܪܐ ܕܝܠܢ: ܗܘ ܕܢܦܠ ܗܘܬ ܚܫܝܫܘܬܐ ܘܡܝܘܬܐ: ܡܛܠ ܡܬܚܣܝܢܘܬܐ ܕܝܠܗ ܕܒܪܗ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ: ܕܠܗ ܠܗܢܐ ܚܫܝܫܘܗܝ, ܡܢ ܡܝܘܬܐ ܐܚܝܕܐ ܘܡܝܘܬܐ: ܐܠܐ ܕܗܘ ܒܪ ܐܬܟܣܝ ܢܦܠ ܗܘܬ ܡܝܘܬܐ: ܒܪ ܐܢܫ ܕܒܡܫܝܚܐ ܐܝܬܘܗܝ, ܡܝܘܬܐ ܒܒܣܪܐ: ܘܕܠܐ

67. AI : in AAI (A, 101 *a* = E, 114 *b*). — 68. AI : in AAI (A, 101 *b* = E, 114 *d*). — 69. AI : in AAI (A, 101 *c* = E, 115 *b*). — 70. AI : in AAI (A, 101 *e* = E, 116 *b*).

[1] E ܚܪܡ — [2] A, E ܦܢܛܣܝܐ, sed cf. anath. III. — [3] A om.

ܡܢ ܚܛܝܬܐ ܗܘ̣ܐ ܒܠܘܠܐ: ܘܡܛܠ ܗܕ̇ܐ ܐܬܒܣܪ
ܗܘܐ[1] ܡܪܝܐ: ܕܠܡ ܢܚܪܪ ܡܢ ܡܘܬܐ ܘܡܢ[2] ܚܒ݂ܠܐ: ܒܗ̇
ܗ̇ܕܐ ܓܒܠܐ ܐܒܝܕܐ ܘܐܬܒܣܪ: ܐܝܟ ܟ̇ܠ ܕܠܐ ܓܒ݂ܠܐ
ܕܢܣܬܟܠ ܒܡ̈ܠܦܢܐ ܬ̈ܪܝܨܐ: ܘܐܝܬܘܗܝ ܢܘܟܪܝܐ ܡ̇ܢ
ܠܦܘܪܣܗ ܕܡܫܝܚܐ: ܗܐܟܢ ܕܝܢ ܢܦܫܗ ܒܡܟܝܟܘܬܐ[3] ܕܗ̇ܢܘܢ
ܕܠܡܫܡܠܝܐ. ܢܗܘܐ ܚܪܡ.·:·.

71 ܚܪܡܐ ܕܫܒܥܐ̇ ܕܝܘܠܝܢܐ ܗܪܛܝܩܐ.·:·. ܡ̇ܢ ܕܡ̇ܦܠܓ
ܠܚܕ ܒܚܝܐ ܕܒܪ ܐܢܫܐ: ܠܗܝ ܕܠܐ ܒܥܘܩ ܘܠܒܣܘܪܐ:
ܘܠܗܢܐ ܡ̇ܢ ܐܡܪ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܬܚܫܢܐ ܒܚܝܐ[4] ܐܦ
ܠܐ ܢܗܘܐ: ܠܢܦܫܐ ܕܝܢ ܕܠܒܪ ܡܢ ܚܘܫܒܐ ܕܒܣܪܬܐ
ܐܝܬܝܗ̇: ܕܒܗ̇ ܗܕܐ ܢܐܡܪܘܢܗܝ ܠܡܪܝܐ: ܕܒܒܣܪ ܡ̇ܢ
ܡܬܚܫܢܐ ܒܚܝܐ: ܒܪܘܚ ܕܝܢ ܠܐ ܡܬܚܫܢܐ: ܕܒܗ̇
ܗܕܐ ܢܟܠ ܠܝ ܬܪܘܨܬ ܡܚ̈ܫܢܐ ܘܒ̈ܝܫܐ ܘܕ̈ܠܝܠܬܐ ܘܡܬ̈ܒܝܢܐ:
ܚܕ ܡ̇ܢ ܒܚܝܐ: ܘܐܚܪܢܐ ܒܐܫܬܠܡ̇. ܗܘ ܗܢܐ. ܐܝܟ ܡ̇ܢ
ܕܟܠܗ ܕܡܪܢܐ ܕܐܬܒܣܪ ܡܬܒܣܬ: ܕܐܡ̇ܪ ܗ̇ܘ
ܠܟܠܗܝ: ܕܗܘܝܘ ܗ̇ܘ ܕܡܢ ܐܒܐ ܐܬܝܠܕ: ܘܟܠܗܝ ܕܐܒܐ
ܐܝܬܘܗܝ ܒܗ: ܘܟܠ ܒܒ̈ܪܐ ܐ̈ܠܗܝܐ ܥܒ̇ܝܕ ܢܗܘܐ
ܚܪܡ.·:·.

72 ܚܪܡܐ ܕܬܡܢܝܐ ܕܝܘܠܝܢܐ ܗܪܛܝܩܐ.·:·. ܡ̇ܢ ܕܡܡܪܚ
ܕܡ̇ܢ ܒܬܪ ܚܕܝܘܬܐ ܠܐ ܡܬܦܣܩܢܘܬܐ ܘܠܐ
ܡܬܦܪܫܢܘܬܐ: ܢܐܡܪ ܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܝܢ ܐܘ ܬܪ̈ܬܝܢ ܐܘ̈ܣܝܣ ܐܘ[5]
ܬܪ̈ܬܝܢ[5] ܕܝܠܝܘܬܐ[5]: ܐܘ ܬܪ̈ܬܝܢ ܡܥܒ̈ܕܢܘܬܐ: ܐܝܟ ܡ̇ܢ
ܕܬܪ̈ܝܢ ܦܪ̈ܨܘܦܝܢ ܐܡܪ ܐܘ ܬܪ̈ܝܢ ܩܢ̈ܘܡܝܢ ܢܗܘܐ ܚܪܡ.·:·.

71. AI : in AAI (A, 102 *d* = E, 118 *a*). — 72. AI : in AAI (A, 104 *c* = E, 121 *a*). Graece in *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, cap. 41, XXXVII (edit. DIEKAMP, p. 313) et in Actis concilii Later. ann. 649, act. V (MANSI, X, 1121, B) : Ἰουλιανοῦ τοῦ Ἀλικαρνασέως ἀφθαρτοδοκητοῦ (Concil. : Ἰουλ. αἱρετικοῦ ἐπισκόπου γενομένου Ἀλικαρνασσοῦ) ἐκ τοῦ κατὰ Μανιχαίων λόγου.

[1] A om. — [2] A ܡܢ — [3] E ܒܡ ܡܪܢܘܬܐ — [4] A ܕܚܝܐ — [5] Graec. om.

73 ܚܪܡܐ ܕܬܫܥܐ ܕܝܘܠܝܢܐ ܗܓܡܘܢܐ.܀ ܟܠ ܕܡܡܪܚ
ܕܢܐܡܪ ܡܚܒܠܢܐ ܠܡܘܬܗ ܡܚܝܢܐ ܚܫܐ ܕܡܪܢ:
ܘܡܫܒܚܐ، ܣܟܠܐ ܦܪܐ ܠܫܢܝܗܘܢ، ܦܪܘܩܢܐ ܢܗܘܐ ܚܪܡ.܀

74 ܚܪܡܐ ܕܥܣܪܐ ܕܝܘܠܝܢܐ ܗܓܡܘܢܐ.܀ ܟܠ ܕܡܡܪܚ
ܕܢܐܡܪ ܕܐܝܕ ܡܘܬܐ ܡܚܒܠܢܐ ܠܦܓܪܗ ܕܡܪܢ: ܐܝܟ
ܟܠ ܕܡܫܥܒܕ ܠܚܒܠܐ ܡܢ ܡܦܓܪ ܠܫܢܝܐ ܘܠܡܘܬܐ
ܢܗܘܐ ܚܪܡ.܀

75 ܕܝܠܗ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܡܕܡܝܢܐ.܀ ܕܐܦ ܗܘ ܕܝܢ
ܢܦܫܐ ܠܗ ܒܗ ܠܡܘܬܐ ܗܒܠܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܬܪܐ
ܐܠܗܐ ܕܐܡܪ: ܢܦܫܐ ܕܚܛܝܐ ܗܝ ܬܡܘܬ. ܦܓܪܐ ܕܝܢ
ܕܓܘܐ ܒܗ ܡܬܗܦܟ ܠܐܪܥܐ ܚܢܐ ܡܬܚܒܠܢܘܬܐ. ܗܘ
ܕܝܢ ܡܬܚܒܠ. ܢܦܫܐ ܕܝܢ ܒܚܝܠ ܗܒܠܐ ܠܗ ܠܡܘܬܐ
ܒܗ ܠܐ ܡܫܬܪܝܐ.܀

76 ܘܩܘܪܝܠܘܣ ... ܒܫܪܒܐ ܡܕܡܝܢܐ ܕܦܫܘܩܐ
ܕܒܪܝܬܐ: ܡܛܠ ܒܪܝܬܗ ܕܐܕܡ. ܐܡܪ ܗܟܢܐ: ܙܠܡܐ
ܕܝܢ ܢܣܒ ܡܢ ܐܪܥܐ. ܘܢܦܫܐ ܡܠܝܠܬܐ[1] ܒܒܕܗ.
ܘܡܛܠ ܕܒܗ ܠܟܠ ܡܢ ܟܠܗ ܕܒܢܝܐ ܕܝܠܗ ܪܗܛ: ܠܐ
ܡܬܚܒܠܢܐ ܢܗܘܐ ܘܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ. ܠܪܘܚܐ ܪܘܚܐ ܡܚܝܢܐ
ܡܚܝܐ ܪܒܩ ܗܘܐ ܠܗ ... ܐܠܐ ܝܘܠܝܢܐ ... ܒܡܐܡܪܗ
ܡܕܡܝܢܐ. ܒܗ ܟܬܒܬܐ ܠܗ ܠܡܠܬܐ: ܐܝܟ ܕܡܚܝܢܗ
ܕܦܘܠܝܢܐ ܩܘܪܝܠܘܣ. ܫܠܝܚܐ ܒܗ ܩܕܡ ܗܟܢܐ.܀ ܡܛܠ
ܕܟܠܐ ܕܒܢܝܐ ܕܝܠܗ ܢܩܝܐ.܀

77 ܡܛܠ ܕܡܬܚܫܚ ܗܘܐ ܡܢ ܡܚܒܠܢܘܬܐ ܕܫܪܪܐ.
ܒܦܘܡܗܐ ܕܬܪܝܢ. ܗܘ ܕܝܢ ܒܡܐܡܪܐ ܕܝܠܗ[2]. ܗܠܝܢ

73. AI : in AAI (A, 105 *b* = E, 122 *d*). — 74. AI : in AAI (A, 106 *c* = E, 125 *a*). — 75. ABS, I : in FD (G, 55 *a* = H, 41 *b* = I, 55 *b*). — 76. ABS, I : in CCI (G, 118 *d*). — 77. ABS, II : in AP (A, 109 *d*, 112 *e*, 113 *f*, 145 *a*), in VS (edit. Kugener, p. 251), in FD (G, 64 *b* = H, 39 *c* = I, 54 *b* = K, 103 *b*).

[1] Ms. ܡܠܠܬܐ — [2] G 64 *b* et parall. ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܪܝܢ ܕܝܠܗ ܕܒܬܪܐ

ܐܡܪܝܢ ܘܡܘܕܝܢ. ܀ ܗ̇ܘ ܓܝܪ ܕܒܫܘܠܦܢܐ ܗܢܐ ܠܗ̇ܝ ܕܢܒܥ
ܘܕܠܐ ܢܒܥ: ܡܛܠ ܕܡܪܝܐ ܗ̣ܘ ܕܗ̇ܝ[1] ܕܠܐ ܢܒܥ܆ ܘܒܗ̇
ܒܒܣܪ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܗ̣ܘ[2]. ܒܡܢܝܢܐܝܬ ܗ̣ܘܐ ܚܠܦܝܢ
ܚܫܘܫܐ. ܀

78 ܐܡܪ ܓܝܪ ܒܦܠܘܓܣܐ ܕܬܪ̈ܝܢ. ܗܢܘ ܕܝܢ
ܒܡܐܡܪܐ. ܕܡܬܚܡܣܬܐ ... ܗ̇ܝ ܕܠܡܘܡܠܘ ܒܗ ...
ܠܡܘܡܠ ܡܠܦܢܐ ܚܦܝܛܐ ܦܬܓܡܐ ... ܐܝܟ ܗ̣ܘ
ܕܡܦܩܗ ܠܗ ... [3] ܀ ... ܡܘܩܦ ܘܐܡܪ. ܕܡܩܒܠ ܗ̣ܘܐ
ܒܗܢܐ ܒܝܢܬܐ ܡܕܡ ܕܐܝܬܘܗܝ، ܕܝܠܗ ܘܕܒܢܝܗ. ܕܝܠܗ
ܓܝܪ ܘܕܒܢܝܗ̇ ܕܢܘܣܬܐ ܡܢ ܟܠܗ̇ ܟܒܪ ܦܘܡܒܢܐ. ܠܘ
ܓܝܪ ܕܝܠܗ ܘܕܒܢܝܗ ܕܦܓܪܐ ܡܒܢܝܐ ܒܗ ܠܐ ܢܦܠ ܬܚܝܬ
ܟܒܪ ܦܘܡܒܢܐ. ܐܘ ܬܚܝܬ ܚܒܠܐ ܕܒܢܝܗ. ܐܠܐ ܘܕܠܡ
ܚܪ. ܀

79 ܕܝܘܠܝܢܐ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܪ̈ܝܢ. ܒܗ ܐܡܪ ܠܗ̇ܘ
ܕܠܡܘܡܠܗ. ܀ ܠܐ ܬܐܡܪܝܢܘܗܝ ܠܒܪܢܫܐ ܡܝܘܬܐ
ܒܟܝܢܐ. ܀

80 ܕܝܠܗ̇ ܡܢܗ ܕܡܐܡܪܐ ܕܬܪ̈ܝܢ. ܀ ܐܦܠܐ ܓܝܪ ܚܕ
ܐܡ̈ܪܝܢ ܚܢܢ. ܕܡܫܝܚܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܒܣܪܐ. ܐܠܐ ܗ̇ܘ
ܕܐܡ̈ܪܝܢ ܕܡܬܚܫܒܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܟܝܢܐ. ܀

81 ܕܝܠܗ̇ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܪ̈ܝܢ. ܀ ܐܠܝܨܐ ܕܬܬܘܣܦ
ܠܗ̇ܘ ܕܐܝܬܘܗܝ، ܚܫܘܫܐ ܘܡܝܘܬܐ ܘܡܬܚܫܒܢܐ ܐܦ
ܚܠܝܬܐ. ܗ̇ܝ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܒܠܚܘܕ ܕܝܠܗ. ܀

78. ABS, II : in AP (A, 110 *f*). — 79. ABS, II : in FD (G, 64 *a* = H, 39 *a* = I, 53 *d* = K, 102 *b*), in CCI (G, 117 *d*, 118 *d*), in QCI (G, 180 *c*). — 80. ABS, II : in FD (G, 64 *a* = H, 39 *a* = I, 53 *d* = K, 102 *b*), in CCI (G, 118 *c*). — 81. ABS, II : in FD (G, 64 *b* = H, 39 *d* = I, 54 *b* = K, 103 *a*), in PL (F, 14 *a*).

[1] G 64 *b* et parall., VS ܒܗ ܐܝܬܘܗܝ ܡܪܝܐ ܕܗ̇ܘ; A ܡܪܝܐ ܗ̣ܘ ܗܘ — [2] G 64 *b* et parall. ܕܒܐܝܬܘܗܝ ܠܐ ܚܫ" ܐܦ ܒܒܣܪܐ; VS ܒܗ ܠܐ ܚܫ" ܗܘ ܐܦ ܒܦܓܪܐ — [3] Duae lineae mutilae.

82 ܕܝܠܗ̇ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܝܢ. ܟܕ ܠܗ̇ܘ ܕܠܡܩܒܠܗ
ܐܡܪ. ܀ ܐܝܟ ܕܝܢ ܕܒܝܠܐܝܬ ܡܚܝܠܘܬܐ ܗܘ ܡܕܝܢܐ ܐܡܝܢ
ܡܠܠܬܝܢ: ܗ̇ܘ ܕܠܐ ܐܣܬܟܡ¹ ܟܠ ܝܘܡܐ ܠܐܢܫܐ
ܕܒܟܝܢܬܗ: ܘܠܐ ܚܪܐ ܒܬܘܠܘܬܗ̇ ܟܕ ܝܠܕܬܗ² ܒܣܪܢܐܝܬ.
ܗܒ ܠܗ ܡܚܝܒ ܐܦ ܚܫܝܫܬܐ. ܗ̇ܝ ܕܒܠܥܕܘܗ̇ ܠܐ ܡܨܛܝܢ
ܚܝ ܡܘܬܐ. ܀

83 ܕܝܠܗ ܕܡܠܝܟܐ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܝܢ. ܀ ܠܐ ܢܣܒ
ܗܘܐ ܒܡܒܥܘ ܕܢܚܫ ܡܛܠ ܢܦܫܗ. ܘܢܦܪܘܩ ܗ̇ܘ ܠܗ.
ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܒܣܪܗ. ܟܕ ܟܝܢ ܡܢ ܚܫ̈ܠܦܝܢ ܠܐ ܚܫܝܫܘ
ܚܫܝܒ ܠܐ ܐܡܪ ܐܝܢܐ ܕܦܓܪܐ ܟܠܗ̇ ܐܘܣܝܐ. ܀

84 ܕܝܠܗ̇ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܝܢ. ܀ ܢܫܘܒ ܠܗ̇ܘܢ
ܕܗ̇ܘܘ ܠܗ ܚ̈ܫܐ ܡܛܠ ܚܛܝܬܢ ܒܝܕ ܡܘܬܐ ܕܝܠܗ.
ܗ̇ܘ ܕܠܐ ܩܒܠ ܗܘܐ ܠܗ ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ. ܠܐ ܒܣܪܝܐ.
ܚܝܐ ܚܠܦ ܦܫܝܛܐ. ܠܐ ܢܬܪ ܕܢܣܒܒܠ ܠܡܣܒܘܬܐ
ܡܬܚܠܦܢܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܦܘܪܩܢܐ. ܕܗ̇ܘ ܚܠܦ ܕܡܬܪܒܒ ܡܢ
ܢܦܫܐ ܘܡܢ ܦܓܪܐ ܐܝܬܘܗܝ ܦܘܪܩܢܐ. ܀

85 ܒܕܝܐ ܕܒܕܘ ܢܘܠܝܐ ܘܦܠܘܣܘܦܘܣ. ܟܠ ܦܓܪܘܣ
ܐܦܘܣܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܣܗܕܐ. . . ܀ ܐܠܐ ܫܒܝܫܦܓܪܐ
ܠܐ ܡܫܬܝܢ ܘܐܪܝܘܣ ܦܠܝܓܐ. ܟܕ ܫܟܝܚ ܠܚܝܫܘܬܐ³
ܘܡܦܠܓܐ ܘܠܥܐ. ܘܠܢܘܪܬܐ ܕܠܬ̈ܡܢܝܐ ܢܘܢܝܢ: ܘܬܪܥܝܬܐ
ܕܡܘܡܬܐ ܕܒܟܡܢ. ܘܬܘܪܡܢܐ ܕܢܠܒܐ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ⁴
ܒܠܚܘܕ. ܘܡܟܝܪ ܠܗ̇ ܠܐܠܗܘܬܗ ܕܢܨܪܝܐ. ܘܠܡܩܒܠ
ܒܪܬ ܩܠܐ ܐܡܗܘܬܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܡܬܝܪܐ ܕܐܡܪܐ:
ܗ̇ܘ ܒܪ ܢܫܝܐ ܕܒܗ ܐܬܚܒܝܬ. ܗ̇ܘ ܕܠܘ ܡܢ ܙܪܥܐ
ܡܬܠܕ. ܐܠܐ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܡܬܒܛܢ. ܘܕܠܐ ܙܪܥܐ

82. ABS, II : in FD (G, 64 *b* = H, 39 *d* = I, 54 *b* = K, 103 *a*), in PL (F, 15 *a*), in CCI (G, 117 *b*). — 83. ABS, II : in FD (G, 64 *c*, 70 *d* = H, 40 *a*, 53 *a* = I, 54 *c*, 61 *d* = K, 103 *a*, 107 *b*), in CCI (G, 123 *d*). — 84. ABS, II: in FD (G, 65 *a* = H, 41 *b* = I, 55 *b*). — 85. ABS, II : in CCI (G, 114 *d*).

[1] G, H, F ܐܣܟܡ — [2] H ܐܝܠܕܬܗ — [3] Ms. ܠܚܫܘܬܐ — [4] Ms. ܒܬܘܠܬ

ܡܢ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܬܒܣܪ. ܐܠܐ ܐܝܟܢ ܡܬܒܣܬܐ ܒܗܢ
ܐܠܗܐ ܐܡܪ. ܕܒܠܥܕܝܢ ܕܗܘܐ ܘܒܪܐ ܡܬܝܠܕܢܘܬܐ ܗܘ.
ܦܓܪܗ ܐܠܗܐ ܠܡܕܒܪܢܘܬܗ ܕܠܐ ܡܫܘܚܬܐ. ܐܠܘ ܓܝܪ
ܗܘܐ ܒܦܓܪܐ ܕܚܝܐ ܗܘܐ ܡܚܝܢܐ ܒܪܢܫܐ. ܦܓܪܐܝܬ
ܡܬܝܠܕܢܘܬܐ ܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܗܢܘܢ ܡܬܒܣܬܐ ܒܗܢ
ܐܠܗܐ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܠܘ ܒܦܓܪܐ ܕܚܝܐ ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ:
ܒܪ ܦܓܪܢܘܬܐ ܓܝܪ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܗܘܬ: ܘܡܦܠܓܐ ܡܢ
ܫܘܒܚܐ ܕܪܝܫ ܡܠܐܟܐ: ܘܠܝܕܐ ܠܟܠ ܡܢ ܒܢܝܐ:
ܘܓܒܘܪܬܐ ܪܐܙܐ: ܘܬܪܒܝܬܐ ܕܡܫܡܫܬܐ ܠܐ
ܡܬܕܪܟܢܬܐ: ܥܠ ܕܗܘ ܡܫܬܡܠܝܢܐ ܓܫܘܫ: ܘܪܒܐ ܗܘ
ܕܦܓܪ ܕܪܒܘ: ܘܬܘܪܣܝܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ
ܒܫܡܝܬܐ ܘܒܝܠܕܐ: ܘܠܦܓܪܐ ܕܝܠܗ ܙܟܐ ܘܫܡܠܝ.
ܕܓܠܝܢ ܗܦܟܬܐ ܕܒܠܬܐ ܕܡܡܠܠܝܢ ܒܘܠܐ ܥܠ ܐܠܗܐ.
ܠܘ ܓܝܪ ܢܕܒܘ ܗܢܘܢ ܡܬܒܣܬܐ ܒܗܢ ܡܫܝܚܐ: ܕܗܘ ܕܝܚܘܕܐ
ܒܣܪܐ ܗܘ ܡܠܬܐ: ܠܝ ܒܪܢܫܐ ܕܐܠܗܐ ܒܒܥܕܬ. ܠܘ
ܒܐܝܠܝܢ ܕܓܠܝܢ ܠܕܝܠܗܘܢ ܡܬܒܣܬܐ ܒܗܢ ܡܫܝܚܐ:
ܡܬܦܪܫܝܢ ܗܘܘ ܒܗܢ ܒܒܝܘܐܝܬ ܘܐܡܪܝܢ. ܠܒܪܢܫܐ ܒܪ
ܐܢܫܝܢ ܒܪܢܫܐ ܚܕ ܐܢܬ ܢܦܩܬ ܐܠܗܐ.܀ ܠܗ ܕܝܢ
ܠܗܢܐ ܒܪܢܫܐ ܥܡܗ ܝܠܝܕܐ ܒܡܐܡܪܗ ܕܬܪܝܢ. ܒܪ ܠܐ
ܐܡܪ ܚܕܐ ܕܡܐܡܪܐ ܕܡܒܝܢ ܐܢܬܘܢ. ܘܐܡܬܒܗ
ܥܠ ܦܛܪܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܣܗܕܐ.

86 ܕܡܕܝܢܬܐ ܩܘܪܝܠܘܣ. ܟܬܝܐ ܠܗ ܕܝܢ ܗܘ ܗܘ ܝܘܠܦܢܐ
ܒܡܐܡܪܐ ܕܬܪܝܢ ܕܒܬܪܗ.܀ ܐܡܪ ܕܡܢ ܠܟܠ ...
ܐܪܙܐ ܕܒܠܘܗܝ.܀

87 ܗܘܢ ܒܦܘܪܣܐ ܕܬܠܬܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܒܡܐܡܪܐ.
ܕܬܒܬܗ ܗܘ ܕܡܦܠܓܐ[1] ܦܬܓܡܐ ܕܝܠܗ ܕܡܠܦܢܐ ...
ܕܐܢܬܘܢ ܗܢܘܢ ܕܡܢ ܕܐܣܘܪܬܐ ... ܀ ܒܪ ܗܘ ܦܠ ...
ܢܦܠ.܀

86. ABS, II : in FD (G, 75 *b*=H, 65 *a*=I, 67 *b*=K, 110 *a*).
— 87. ABS, III : in AP (A, 121 *c*-122 *d*); cf. CCI (G, 123 *a*).

[1] G 123 *a* ܒܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܐ

88 ܕܝܠܗ̇ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܐ. ܒܪ ܠܗ̇ܘ ܕܠܡܩܒܠܘ ܐܡܪ.܀ ܒܗ̇ܘ ܓܝܪ ܕܐܡܪ ܐܝܬ ܠܗ. ܕܐܬܚܫܒ ܠܘܬ ܡܢ ܬܪ̈ܥܐ ܕܚܘܒܐ. ܕܐܬܬܚܝܒ ܐܡܪ ܐܝܬ ܠܗ ܕܒܢܝ̈ܐ ܐܢܫܐ ܕܗ̣ܘ ܒܗܘܢ ܐܢ̈ܫܐ ܐܚܪ̈ܢܐ.܀

89 ܘܒܬܪ ܐܢ̈ܫܘܬܐ.܀ ܕܠܐ ܕܝܢ ܐܬܬܚܝܒ ܐܡܪ ܐܝܬ. ܐܠܐ ܕܒܠ܇ ܗ̇ܘ ܓܝܪ ܕܠܘܬ ܡܢ ܬܪ̈ܥܐ ܢܬܚܝܒ ܒܬܬܚܝܒܘܬܐ ܗܝ.܀

90 ܘܬܘܒ.܀ ܐܝܢܐ ܐܡܪ ܗܘܐ ܠܐܦܘܣܝ̈ܪܐ ܕܦܘܩܕ. ܘܠܐܝܠܝܢ ܕܒܫܘܒܩܐ ܐܬܓܠܠܘ. ܐܦ ܠܘܬ ܡܢ ܬܪ̈ܥܘܗܝ ܕܡܪ̈ܘܬܐ ܗܘܐ.܀

91 ܕܝܠܗ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܐ. ܒܪ ܡܦܩܢ ܠܗ̇، ܕܐܡܪ ܦܘܠܘܣ. ܕܗܢܝܐ ܐܡܝܢܗ ܐܠܗܐ܇ ܕܬܘܒ ܠܐ ܒܬܪ ܕܢܗܦܘܟ ܠܫ̈ܠܝܐ.܀ ܐܦ ܓܝܪ ܒܗܢ ܒܚ̈ܠܐ ܐܬܚܫܒ. ܒܢܝܐ ܪܒܐ ܗܘܬ. ܐܦ ܘܒܗܢ ܡ̈ܬܚܫܒܢܐ ܐܣܦܩܪ.܀

92 ܕܝܠܗ̇ ܡܢܗ ܕܡܐܡܪܐ.܀ ܕܠܘ ܕܝܢ ܒܠܚܘܕ ܒܬܪ ܡܬܠܒܫܢܘܬܐ ܐܬܬܪ̈ܥܝ ܠܥܘܡܩ ܦ̈ܓܪܐ܇ ܐܠܐ ܢܕ̈ܢܝ ܗܘ̈ܘ ܠܗ ܘܡܕܡ ܡܬܠܒܫܢܘܬܐ. ܗ̇ܘ ܒܪ ܢܒܝܐ ܡܒܒܘ. ܕܢܚܝ ܢܚܒܬ ܠܡܫܝܚܘܬܐ ܘܦܓܪ̈ ܠܥܘܡܩܐ.܀

93 ܘܬܘܒ ܒܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܐ: ܒܪ ܡܩܒܠܝܢ ܦܬܓ̈ܡܐ ܡܢ ܕܦܘܪܢܠܘܣ ܕܐܡܪ: ܗܘܐ ܓܝܪ ܒܝܬ ܬ̈ܚܘܬܐ ܒܪ̈ܢܫܐ: ܗܘܘ ܕܝܢ ܕܠܐ ܡܕܡ ܒܚܛܝ̈ܬܐ[1]: ܘܕܠܐ ܫܒܩ ܒܗܝܢ ܕܒܢܐ ܕܡܘܬܐ. ܗ̇ܘ ܕܢܠܝܢܐ ܐܡܝܪ.܀ ܠܡܢܐ

88. ABS, III : in FD (G, 64 *c* = H, 40 *a* = I, 54 *c* = K, 103 *a*). in CCI (G, 113 *c*). — 89. ABS, III : in FD (G, 64 *c* = H, 40 *a* = I, 54 *c* = K, 103 *a*). in CCI (G, 113 *c*). — 90. ABS, III : in FD (G, 64 *c* = H, 40 *a* = I, 54 *c* = K, 103 *a*). in CCI (G, 113 *d*). — 91. ABS, III : in FD (G, 64 *c* = H, 40 *b* = I, 54 *c* = K, 103 *b*). — 92. ABS, III : in FD (G, 64 *c* = H, 40 *b* = I, 54 *d* = K, 103 *b*). — 93. ABS, III : in CCI (G, 113 *c*, *d*).

[1] PG, LXXVII, 212, B : ἁμαρτίαις.

ܒܗܝܢ ܐܫܬܟܚܬ ܘܐܬܬܚܝܕ ܡܢ ܟܝܢܐ: ܐܦ ܠܒܢܝܐ
ܐܢܫܐ ܕܗܘ.܀

94 ܐܡܪ ܓܝܪ ܒܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܐ ܡܛܠ ܦܪܘܩܢ. ܗܟܢܐ.܀ ܠܡܘܬܐ ܓܝܪ ܠܘ ܒܡܫܝܚܐ ܒܠܚܘܕ ܫܒܩܗ̇. ܐܦܠܐ ܓܝܪ ܕܒܣܪܐ ܕܠܐ ܢܦܫܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܡܘܬܐ.܀

95 ܕܝܘܠܦܢܐ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܐܪ̈ܒܥܐ.܀ ܗ̇ܘ ܕܐܦ ܡܛܠܬܟ ܐܡܝܢ ܕܦܠܛ ܒܗ̇، ܕܐܬܟܣܝ. ܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܡܢ ܕܡܬܚܝܒܘܬܐ ܣܒܠ ܕܫܢܝܐ.܀

96 ܕܝܘܠܦܢܐ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܐܪ̈ܒܥܐ ܕܒܬܪܗ.܀ ܒܠܒܘܫ ܓܝܪ ܕܡܫܝܚܐ ܐܠܗܘܬܐ. ܘܠܚܡ ܗ̈ܘ، ܐܦ ܕܒܣܪܐ ܕܝܠܗ̇.܀

97 ܘܬܘܒ.܀ ܒܠܚܘܕ ܓܝܪ ܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܝܟ ܕܐܠܗܐ. ܐܝܬܘܗܝ ܕܠܐ ܚܛܝܬܐ. ܐܦ ܕܒܣܪܐ[1] ܗ̇ܘ ܕܗܘܐ ܕܝܠܗ.܀

98 ܕܝܠܗ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܚܡܫܐ.܀ ܗܟܢܐ ܓܝܪ ܗ̇ܘ ܕܐܡܪ. ܠܐ ܡܬܒܥܪܐ ܠܗ ܡܢ ܐܠܗܐ ܗ̇ܘ[2] ܕܒܒܪ[2] ܕܡܫܚܗ ܠܗ ܕܗܟܢܐ ܐܡܪ. ܡܫܬܪܐ ܕܝܢ ܓܒܪ. ܟܕ ܡܦܩ ܗ̣ܘ ܗ̇ܘ ܕܠܐ ܒܡܦܪܢܐ ܚܛܝܬ. ܘܐܝܟ ܕܝܢ ܬܘܒ ܕܠܐ ܬܘܗܝܐ. ܒܚܝܠܐ ܡܒܠܥܐ ܕܗ̇ܘ ܕܡܫܚܗ ܠܗ. ܟܕ ܡܘܕܐ ܥܕ̈ܬܐ ܦܘܪܫܢܐ ܕܢܦܫܐ ܡܢ ܦܓܪܐ.܀

99 ܕܝܠܗ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܚܡܫܐ.܀ ܠܗ ܕܝܢ ܠܒܪܢܫܐ ܐܫܬܘܬܦ ܒܗ ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ. ܟܕ ܡܫܪܪ ܕܗܘܐ ܒܪ

94. ABS, III: in CCI (G, 119 *d*). — 95. ABS, IV: in FD (G, 64 *b* = H, 39 *c* = I, 54 *a* = K, 103 *a*); in PL (F, 13 *a*). — 96. ABS, IV: in FD (G, 64 *a* = H, 39 *b* = I, 54 *a* = K, 103 *a*), in PL (F, 12 *a*), in CCI (G, 120 *b*). — 97. ABS, IV: in FD (G, 64 *b* = H, 39 *c* = I, 54 *a* = K, 103 *a*), in PL (F, 12 *a*), in CCI (G, 120 *b*). — 98. ABS, V: in FD (G, 64 *d* = H, 41 *a* = I, 55 *a* = K, 103 *b*). — 99. ABS, V: in FD (G, 65 *a* = H, 41 *b* = I, 55 *a* = K, 103 *b*).

[1] G, 120 *b*, H, I ܒܣܪܐ — [2] H, I, K om.

ܐܢܫܐ. ܒܗ̇ ܕܒܗܠܝܢ ܕܕܟ̈ܝܢ ܠܕܝܠܢ ܘܐܝܬܝܗܘܢ ܠܢ ܟܝܢܐ̇. ܢܗܘܐ ܡܫܬܘܕܝܬܐ ܠܦܓܪܐ ܕܝܠܗ. ܟܕ ܐܢܫ ܠܐܬܘܗ ܡܘܢܟܗ̇ ܒܡܫܟܢܬܐ ܘܫܘܢܝܐ.܀

100 ܒܟܝܢܗ ܕܗܘܐ ܡܐܡܪܐ ܦܫܛ ܬܫܡܫܬܐ ܗ̇ܘ ܕܠܘܝܐ ܒܡܐܡܪ̈ܘܗܝ ܕܢܡܘܣܐ̇. ܘܟܠ ܦܢܝܬܐܘܣ ܐܡܬܝܗ̇. ܐܝܬ ܒܗ̇ ܕܝܢ ܒܬܫܡܫܬܗ̇ ܗܠܝܢ.܀ ܐܝܟܢܐ ܗܟܝܠ ܕܚܝܢ ܟܕ ܟܫܪܪܐ ܦ̇ܠܓܢ ܠܡܗܘܡܢܘܬܐ ܕܡܫܝܚܬ ܥ̈ܝܢܐ: ܠܘ ܒܟܝܢܐ ܐ̈ܝܬܝܢ ܐܘ ܡܩ̈ܝܡܝܢ ܐ̈ܠܗܐ. ܡܟܝܠܐ ܘܡܒܣܝܡܐܝܬ. ܟܕ ܟܫܪܪܐ ܗܘܐ ܒܟܝܢܐ. ܠܘ ܒܡܗܘܡܢܘܬܐ ܕܟܝܢܐ ܐܢܫܝܐ ܗܘܐ ܒܟܝܢܐ. ܒܠܚܘܕ ܓܝܪ ܗܠܝܢ ܕܡܫܝܚܐ ܠܟܠ ܡܢ ܟܝܢܐ ܕܝܠܢ ܐ̈ܝܬܝܗܘܢ. ܕܐܠܗܐܝܬ ܐܝܟ ܕܦܐܐ ܠܐܠܗܐ ܗ̇ܘ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܕܟܝܢܐ ܕܝܠܢ ܐܝܬܘܗܝ، ܡܫܝܚܐ ܟܕ ܗܘܐ ܒܟܝܢܐ: ܟܦܢܐ ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ، ܗܘܢܐ: ܘܟܠܗ ܗܘܐ ܬܫܡܫܬ ܥ̈ܡܠܐ: ܟܕ ܟܦܢ ܦܘܩܕܢܐ ܕܐܕܡ. ܡܫܒܒܝܢ ܗܘܐ ܐܪܐ ܐܦ ܗ̇ܘ ܠܥ̈ܡܠܐ. ܐܝܟ ܡܠܬܐ ܕܩ̈ܠܦܝܢܐ ܕܦܪܘܫܘܬܐ. ܕܦܘܪܣܘܣ ܕܗܘܝܘ ܕܦܠܒܘ ܦܢܝܬܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܗ̇ܘ ܕܗܘܐ ܬܫܡܫܬ ܥ̈ܡܠܐ. ܡܢ ܗܢܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܕܝܠܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܐܬܥܡܠܝܢ ܢܦܪܘܩ.܀

101 ܕܝܠܗ̇ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܫܬܐ ܒܬܪ ܩܠܝܠ ܕܫܘܪܝܗ.܀ ܐܦ ܠܐ ܓܝܪ ܕܬܬܩܪܒ ܠܘܬ ܥ̈ܕܪܐ ܡܫܟܚܝܢ. ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ ܘܠܐ ܡܝܘܬܐ. ܠܗ̇ܘ ܕܒܟܝܢܗ ܐܝܬܘܗܝ، ܚܫܘܫܐ ܘܡܝܘܬܐ.܀

102 ܐܬܒܣܝܣ ܕܐܝܟܢܐ ܦܫܘܛܐ ܡܫܩܠܝܢܐ ܒܟܒܪ . . . ܒܦܘܣܩܐ ܕܫܬܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܒܡܐܡܪܐ. ܕܗ̇ܘ ܒܬܒܐ ܕܝܠܗ ܚܫܘܫܝܐ[1] .܀ ܢܗܘܐ ܠܢ ܗ̇ܘ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܗ̇ܘ ܠܗ ܠܡܗܘܐ ܐܢܫܐ. ܘܡܚܝܢܐ ܐܢܫܐܝܬ ܓܐܕܘܗܝ، ܡܟܠ.

100. ABS, V: in CCI (G, 124 *d*). — 101. ABS, VI: in FD (G, 64 *b* = H, 39 *d* = I, 54 *b* = K, 103 *a*). — 102. ABS, VI: in AP (A, 127 *c*). Pars asteriscis inclusa tantum : in FD (G, 64 *d*, 75 *b* = H, 40 *c*, 64 *c* = I, 54 *d*, 67 *a* = K, 103 *a*, 110 *b*).

[1] G, H, I, K ܕܝܠܢܝܐ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܫܬܐ ܕܒܬܪܗ

ܐܝܟ ܕܡܘܬܐ ܐܢܫܝܐ. ܕܢܦܫܐ ܕܝܢ ܐܡܪ ܘܕܦܓܪܐ ܠܗ
ܠܒܘܫܐ. ܘܐܘܕܝ ܚܕܝܘܬܐ ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܝܬܐ. ܒܪ
ܐܠܗܘܬܐ ܡܢ ܒܬܪ ܫܘܡܠܝܐ ܕܪܐܙܐ ܗܘ ܕܒܪ ܢܡܘܣܐ
ܘܢܒ̈ܝܐ ܐܫܬܡܪ ܒܓܠܠܗ. ܫܘܡܠܝܐ ܓܝܪ ܕܢܡܘܣܐ
ܡܫܝܚܐ ܗ̣ܘ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܡܢ ܒܬܪ ܚܕܝܘܬܐ.[1] ܠܗ̇ܝ
ܚܫܚܘܬܗ ܕܒܣܪܐ. ܕܚܫܚܘܬܐ ܡܚܒܠ ܠܐ ܡܥܝܢܐ
ܕܬܬܐܡܪ ܕܐܝܬ ܠܒܣܪܐ. ܗ̇ܘ ܕܐܬܚܫܚ ܠܗ̇ܘ ܠܐ
ܚܫܘܫܐ. ܘܠܐ ܕܬܬܐܡܪ[2] ܡܦܪܫܐܝܬ ܒܚܫܚܘܬܗ ܕܒܢܝܐ.
*ܗ̣ܝ ܓܝܪ ܚܕܝܘܬܗ ܕܒܣܪܐ ܥܡ ܡܠܬܐ. ܫܘܡܠܝܐ ܗ̣ܝ
ܕܝܠܗ ܕܪܐܙܐ*.܀

103 ܕܝܠܗ̣ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܫܬܐ.܀ ܬܘܪܓܐ ܓܝܪ. ܠܘ
ܒܗ̇ܘ ܠܐ ܦܫܝܛܐ ܐܣܬܟܪ. ܠܐ ܓܝܪ ܢܦܠ ܗ̣ܘ
ܬܘܒ ܒܡܘܬܐ. ܡܛܠ ܕܐܦܠܐ ܬܘܒ ܚܛܝܬܐ.܀

104 ܐܡܪ ܓܝܪ ܒܡܐܡܪܐ ܕܫܬܐ ܕܬܠܬܗ̣ ܗܒܠܐ.܀
ܗ̇ܘ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܒܒܣܪܐ ܕܝܠܗ ܗ̇ܘ ܕܐܠܗܘܬܗ,
ܡܫܡܠܝܐ ܕܢ̈ܫܐ ܒܢܫ. ܕܗ̇ܘ ܡܚܒܠ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܐܠܗܘܬܗ,
ܚܫܐ. ܟܕ ܚܫ ܒܒܣܪܐ ܕܝܠܗ. ܘܒܪܘܚ ܚܝܐ ܗ̣ܘܐ
ܡܫܡܠܝܐ ܕܢ̈ܫܐ.܀

105 ܕܝܠܗ̣ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܫܬܐ. ܟܕ ܣܡܟ ܦܬܓܡܐ
ܗ̇ܘ ܕܠܡܣܟܢܗ. ܕܐܠܗܘܬܗ, ܗܢܐ. ܗ̣ܘ ܥܒܕ ܢܦܫܗ ܠܗ̇ܘ
ܕܣܐܡ ܠܡܣܟܢ. ܘܗ̣ܘ ܡܦܫܩ ܘܐܡܪ.܀ ܓܠܝܐ ܗ̣ܝ ܕܝܢ
ܕܐܦ ܟܕ ܣܡܟ ܠܬܚܬ: ܘܡܣܟܢ ܡܬܕܒܪܢܘܬܐ. ܒܚܝܠܐ
ܐܠܗܝܐ ܗܦܟܗ ܠܡܣܟܢܐ.܀

106 ܘܒܡܐܡܪܐ ܕܫܬܐ ܟܕ ܡܦܩ ܣܗܕܘܬܐ
ܕܛܘܒܢܐ ܦܘܠܘܣ ܕܐܡܪ ܒܗ̇ ܗܠܝܢ. ܡܬܒܥܐ ܗܘܐ

103. ABS, VI: in FD (G, 64 c, 70 a = H, 40 a, 51 b = I, 54 c, 61 a = K, 103 a, 106 b), in CCI (G, 123 a, b). — 104. ABS, VI: in FD (G, 64 d = H, 40 d = I, 55 a = K, 103 b). — 105. ABS, VI: in FD (G, 65 a = H, 41 a = I, 55 a = K, 103 b). — 106. ABS, VI: in CCI (G, 113 a).

[1] Ms. add. ܗܘܐ ܕܝܢ — [2] Ms. ܕܬܬܡܪ

ܠܡܫܝܚܘܬܗ. . . . ܡܢ ܡ̈ܘܬܐ. ܘܗ̣ܘ ܢܠܝܐ ܗܘܐ ܕܟܐܒܝܢ ܒܗ
ܐܡܪ.܀ ܘܠܐ ܐܡܪ ܕܐܬܬܚܫ ܐܦ ܩܠܝܠ ܐܚܝܢ ܪܦܦ
ܚܝܐ.܀

107 ܕܡܫܝܚܐ ܐܬܚܫܫܘ. ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܠܘܩܒܠ ܐܦܘܠܝܢܪܝܘܣ. ܗܟܢܐ ܘܡܘܬܐ ܗ̇ܘܐ. . . . ܐܠܗܘܬܐ ܚܠܦܝܢ. ܘܟܕ ܡܦܫܩ ܠܗ̇ ܢܠܝܐ ܠܗܕܐ ܒܡܐܡܪܗ ܕܫ̈ܬܐ . . . ܐܡܪ ܥܠ ܗܢܐ ܡܠܦܢܐ ܗܟܢܐ.܀ ܕܠܗ ܠܡܠܬܐ ܐܡܪ ܘܕܝܢܐ ܒܐܢܫܘܬ ܘܕܘܡܝ ܐܠܗܐܝܬ.܀

108 ܕܠܗ̇ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܫܒܥܐ.܀ ܡܘܬܐ ܠܒܪ ܗ̇ܘܬ ܥܒܪ ܘܠܐ ܡܕܡ ܐܚܪܢ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܠܐ ܐܢ ܡܬܪܓܫܢܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܡܢ ܦܓܪܐ. ܡܫܒܚܢܐ ܕܝܢ ܕܐܬܬܚܫ ܗ̇ܘ ܕܫܠܝܐ. ܠܐ ܫܠܝܐ ܕܝܢ ܒܗ ܠܐ ܡܫܒܚܢ ܒܗ ܒܣܘܣܝܗ ܕܡ̈ܘܬܐ. ܕܐܬܬܚܫ ܡܛܠ ܠܐ ܡܫܒܚܢܐ. ܐܦ ܠܐ ܒܡܕܡ ܐܚܪܢ.܀

109 ܕܢܠܝܐ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܫܒܥܐ.܀ ܠܐ ܡܫܒܚܢܐ ܗܘܬ ܕܐܬܬܪܒ ܚܫܐ ܠܚܝܐ ܦܓܪܢܝܐ. ܡܟܝܠ، ܗܘ ܕܝܢ ܚܫܐ ܠܗ̇ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܘܡܫܒܚܢ ܥܠ ܐܠܗܐ. ܗ̇ܘ ܐܝܢܐ ܕܗ̣ܘܐ ܕܠܗ ܒܣܪܐ.܀

110 ܘܒܬܪ ܩܠܝܠ.܀ ܡܛܠ ܗܕܐ ܚܙ ܠܗ ܠܗ ܡܫܠܛܐܝܬ ܒܪܚܡܘܗܝ ܗ̇ܘ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܠܗܢܐ ܕܡܫܒܚ ܠܡܚܫ. ܕܟܕ ܢܐܪ ܢܩܛܠ ܠܡܕܒܪܢܘܬܗܘܢ ܕܐ̈ܢܫܐ ܟܠܗ̇ ܚܫܘܫܘܬܗ.܀

111 ܘܬܘܒ ܢܗܪ ܫܠܝܡܘܗ.܀ ܠܚܠܝܐ ܗ̣ܝ، ܕܟܕ ܒܣܪܐ ܕܠܗ ܚܐܫ ܗܘܐ: ܗ̣ܘ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܗ̇ܘ ܕܚܐܫ.܀

112 ܬܘܒ ܕܗܘ ܟܕ ܥܒܕ ܠܡܫܝܚܐ ܣܡܐܘܪܐ.܀ ܒܗ̇ܝ، ܠܒܪ ܕܐܡܪܬ ܡܢܝ ܒܣܪܐ ܕܠܗ. ܐܚܪܢܐ ܥܒܕ ܐܝܬ

107. ABS, VI : in CCI (G, 117 c). — 108. ABS, VII : in FD (G, 64 c = H, 40 b = I, 54 c = K, 103 a), in PL (F, 18 a), in CCI (G, 113 b, c). — 109. ABS, VII : in FD (G, 64 d = H, 40 d = I, 54 d = K, 103 b). — 110. ABS, VII : in FD (G, 64 d = H, 40 d = I, 54 d = K, 103 b). — 111. ABS, VII : in FD (G, 64 d = H, 40 d = I, 55 a = K, 103 b). — 112. ABS, VII : in FD (G, 64 d = H, 40 d = I, 55 a = K, 103 b).

ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܠܐܠܗܗ. ܘܠܡܢܐ ܒܡܠܟ ܡܠܟ ܡ̈ܢܝܢ ܐܢܬ
ܠܗ ܒܡܢܝܢܗ.܀

113 ܕܝܠܗ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܡܝܢܝܐ ܒܬܪ ܡܠܟ
ܕܫܘܪܝܗ.܀ ܠܒܢܝܢ ܒܪܝܗ. ܘܠܒܢܝܢ ܡܢܗ. ܘܢܘܪܐ ܐܝܟܐ
ܡܬܠܠܬܐ. ܕܐܬܚܙܝܘ ܕܠܐ ܗܘܬ ܬܡܢ. ܒܪ
ܡܦܬܟ ܒܕܘܟܐ.܀

114 ܘܬܘܒ.܀ ܒܠ ܐܪܒܐ ܡܬܠܝܢ. ܒܪ ܡܫܡܫܢ
ܒܦܓܪ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ. ܘܕܐܝܬܘܗܝ ܒܫܡܝܐ ܡܬܚܝܠ[1]
ܗܘܐ.܀

115 ܘܒܬܪ ܡܠܟ.܀ ܐܬܬܣܝܡ ܒܡܒܪܐ ܦܓܪܢܝܬ.
ܘܒܠܗ ܢܒܠܒ ܕܠܐ ܡܫܘܚܬܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܗܘܐ. ܠܫܘܠ
ܢܣܒ ܢܦܫܐ. ܘܠܗ ܠܫܘܠ ܢܠܝ ܘܫܒܩܐ.܀

116 ܕܝܠܗ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܡܝܢܝܐ.܀ ܐܦܠܐ ܓܒܪ
ܡܪܝܐ ܗܘܐ. ܕܒܪ ܗܘܐ ܒܡܫܝܚܐ ܐܢܫܐ ܕܝܠܗ ܕܐܠܗܐ.
ܢܒܪܐ ܒܠܗܘ، ܡܪܢ. ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܒܪܝܢ ܕܡܫܡܫ
ܒܪܢܫܐ ܐܢܬ، ܒܠܗܘ، ܡܬܠ ܚܝܠܬܐ.܀

117 ܕܝܘܠܝܢܐ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܡܝܢܝܐ ܕܒܬܪܗ.܀ ܢܣܒ
ܠܗ ܕܝܢ ܠܡܫܝܚܐ ܕܝܠܢ ܕܡܫܒܚܝܢ ܠܒܢ̈ܝܐ ܘܠܐܡܘܬܐ.
ܘܒܚܕܝܘܬܐ ܕܠܐܠܗܗ. ܡܢ ܗܠܝܢ ܡܬܒܪܪ ܗܘܐ.܀

118 ܕܝܠܗ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܡܝܢܝܐ.܀ ܕܬܠܝܬܝܗ ܕܝܠܗ
ܕܠܗܘܢ ܓܒܪ ܕܝܠܗ. ܗܘ، ܠܗܘܢ ܕܬܠܝܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܝܠܗ.
ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܐܝܬܝܗܝܢ. ܠܐ ܢܚܫܘܫܬܐ ܘܠܐ ܡܚܫܘܬܬܐ
ܘܠܐ ܡܬܚܒܠܢܘܬܐ.܀

113. ABS, VIII : in FD (G, 65 *a* = H, 41 *a* = I, 55 *a* = K, 103 *b*), in CCI (G, 181 *a*). — **114.** ABS, VIII: in FD (G, 65 *a* = H, 41 *a* = I, 55 *a* = H, 103 *b*), in CCI (G, 181 *a*). — **115.** ABS, VIII : in FD (G, 65 *a* = H, 41 *b* = I, 55 *a* = 103 *b*). — **116.** ABS, VIII : in FD (G, 64 *c* = H, 40 *a* = I, 54 *c* = K, 103 *a*), in PL (F, 18 *d*), in CCI (G, 124 *a*). — **117.** ABS, VIII : in FD (G, 64 *b* = H, 39 *c* = I, 54 *a* = K, 103 *a*), in PL (F, 13 *d*). — **118.** ABS, VIII : in FD (G, 64 *b* = H, 39 *d* = I, 54 *b* = K, 103 *a*), in PL (F, 13 *d*).

[1] H, I, K ܡܬܚܝܠ

119 ܕܝܠܗ ܕܝܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܡܝܢܝܐ. ܟܕ ܡܥܒܪܐ ܠܗ܆ ܕܐܡܪ ܡܪܝܫܐ ܣܐܘܪܐ. ܕܦܓܪܗ ܠܡܘܬܐ ܡܟܒܫ ܢܟܠܐ.܀ ܦܓܪܗ ܠܡܘܬܐ ܐܝܟ ܡܐ ܕܣܢܝܩ ܐܡܪ܇ ܠܐ ܕܝܢ ܠܗܘ ܡܟܒܫ ܢܟܠܐ.܀

120 ܕܝܠܗ ܕܝܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܫܝܥܝܐ.܀ ܗܘ ܓܝܪ ܕܢܐܡܪ ܐܝܟ ܕܐܡܝܢ ܚܫܘܫܐ ܢܚܫ. ܡܘܕܐ ܕܒܣܘܦܪܐ ܒܝܢܝܐ ܡܬܪ̈ܡܐ ܠܚܫܐ ܘܠܒܪ ܡܢ ܓܢܣܗ.܀

121 ܕܝܠܗ ܕܝܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܫܝܥܝܐ.܀ ܐܢ ܓܝܪ ܠܐ ܒܚܝܠ ܡܢܐ ܗܘܐ ܠܐ ܚܫܘܫܘܬܐ: ܘܠܐ ܡܝܘܬܘܬܐ ܡܕܡ ܡܢܟܠܬܐ. ܐܦ ܠܐ ܕܢܩܘܡ ܡܚܫܢ ܗܘܐ.܀

122 ܕܝܠܗ ܕܝܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܫܝܥܝܐ ܕܒܬܟܒܗ.܀ ܐܠܐ ܕܐܝܟ ܗܢܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܗܘܐ ܡܢ ܒܬܪ ܡܢܟܠܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܒܚ̈ܫܐ ܘܒܡܘܬܐ.܀

123 ܕܝܠܗ ܕܝܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܫܝܥܝܐ.܀ ܐܝܟ ܓܝܪ ܘܠܐ ܡܟܝܠ ܗܪܐ ܐܝܟ. ܘܠܐ ܠܐܠܗܘܬܐ ܡܕܪܫܐ ܚܒܪܐ ܡܫܡܫܬ ܕܐܡ̈ܟܝܢ ܬܪ̈ܝܢ ܚܟ̈ܝܡܝܢ ܥܠ ܦܓܪܐ.܀

124 ܕܝܠܗ ܕܝܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܫܝܥܝܐ.܀ ܐܦ ܒܬܟܐ ܗܕܐ ܢܠܦ ܠܢ. ܕܚܘܫܒܐ ܕܬܐܟܠܘܢ ܡܢܗ ܒܡܘܬܐ ܬܡܘܬܘܢ܇ ܠܡܢܐ ܒܝܘܡܐ ܐܚܪܢܐ ܠܢܦܫܐ: ܒܝܘܡܐ ܕܝܢ ܐܚܪܢܐ ܠܦܓܪܐ. ܠܘ ܠܐ ܡܫܬܡܠܝܢܘܬܗ ܕܦܘܩܕܢܐ: ܐܬܪܡܝܬܗ ܠܕܝܠܗ ܚܘܬܐ ܬܚܘܬ ܢܟܠܐ: ܟܕ ܡܬܦܠܓܐ ܒܬܪ̈ܬܝܗܝܢ ܚ̈ܝܘܬܐ ܚܘܣܪܢܐ ܕܠܐ ܦܠܓܐ.܀

119. ABS, VIII : in FD (G, 65 *a* = H, 41 *b* = I, 55 *b*). — **120.** ABS, IX : in FD (G, 64 *b* = H, 39 *c* = I, 54 *b* = K, 103 *a*) ; cf. CCI (G, 123 *b*). — **121.** ABS, IX : in FD (G, 64 *b* = H, 39 *c* = I, 54 *b* = K, 103 *a*), in PL (F, 13 *d*). — **122.** ABS, IX : in FD (G, 64 *b* = H, 39 *d* = I, 54 *b* = K, 103 *a*), in PL (F, 14 *a*). — **123.** ABS, IX : in FD (G, 64 *d*, 72 *c* = H, 40 *d*, 57 *c* = I, 54 *d*, 64 *a* = K, 103 *b*), in CCI (G, 119 *b*, 122 *a*, *b*). — **124.** ABS, IX : in FD (G, 64 *a* = H, 39 *b* = I, 54 *a* = K, 102 *b*), in CCI (G, 119 *b*, *c*).

125 ܕܝܠܗ ܕܝܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ.܀ ܠܘ ܒܠܚܘܕ
ܒܦܫܝܛ. ܐܠܐ ܐܦ ܒܡܘܡܪܐ ܕܒܟܣܝ. ܕܠܐ ܚܠܝܦܘܬܐ
ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܦܪܨܘܦܗ. ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܒܪܘܚܐ
ܘܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ ܒܒܣܪܐ.܀

126 ܕܝܠܗ ܕܝܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ.܀ ܠܐ ܓܝܪ ܒܪ ܚܕ
ܐܬܢܣܒ. ܐܦ ܠܐ ܒܪ ܐܬܩܒܪ ܐܬܓܪܝ ܠܚܒܠܐ.
ܐܬܝܗܒ، ܓܝܪ ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܐ ܒܐܝܠܝܢ ܕܒ̈ܢܝ ܐܢܫܐ
ܡܬܚܒܠܝܢ ܒܗܘܢ.܀

127 ܕܝܠܗ[1] ܕܝܢ ܦܘܫܩܐ ܕܡܠܬ، ܕܡܦܫܩ ܐܪܙܐ ܗܘ
ܕܒܝܬ ܓܦܢܐ ܘܓܦܪܐ. ܡܢܬܐ ܠܗ ܕܝܢ ܢܣܝܒ ܒܡܐܡܪܐ
ܕܬܫܒܘܚܬܐ.܀ ܬܪܬܝܢ ܕܝܢ ܐܬܬܝ̈ܗܝܢ ܗܘ̈ܝ، ܦܪ̈ܝܫܬܐ ܕܒ̈ܝܬܐ.
ܘܚܕܐ ܡܢ ܡܬܒܣܡܢܐ ܗܘܬ. ܟܠ ܡ̈ܢܝܐ ܚ̈ܝܐ. ܐܚܪܬܐ ܕܝܢ
ܡܬܩܛܠܢܐ ܗܘܬ. ܘܡܚܝܕܐ[2] ܒܕܡܐ ܕܗ̇ܘ، ܕܐܬܢܟܣ
ܘܡܡ̈ܝܬܐ ܚ̈ܝܐ. ܘܡܫܬܒܩܢܐ ܗܘܬ ܠܡܦܪܩ ܠܐܢܫܐ
ܕܡ̈ܝܬܐ. ܒܪ ܒܡܕܡ ܠܓܘܫܡ ܠܐ ܚܙܝܬ. ܡܬܬܝܒܕ ܕܝܢ
ܒܡܬ̈ܝܗܝܢ ܡܚܝܢܐ. ܘܕܡܝܐ ܡܢ ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ. ܘܕܚܝ
ܐܝܟ ܐܠܗܐ.܀

128 ܕܩܕܝܫܐ ܣܐܘܪܝܢܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܓܒܠܐ. ܡܢ
ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܬܫܒܘܚܬܗ ܕܫܡܥܘܢ ܣܒܐ. ܕܐܝܬܘܗܝ
ܢܘܗܪܐ ܒܡܐܡܪܐ ܕܒܣ̈ܪܐ ܕܐܬܒܣܡ.܀ ܐܬܟܣܝܬ
ܕܐܠܗܐ ܒܟ̈ܣܝܐ ܡܛܠ ܕܢܒܥܬ ܒ̈ܢܝܢܫܐ ܘܪܚܠܬ.
ܐܬܟܣܝܬ ܕܗܘ ܠܐ ܡܣܬܟܐ ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ ܒܦܓܪܐ
ܡܣܬܟܝ ܘܪܚܠܬ.܀

129 ܘܒܬܒܗ ܗܘ ܕܡܬܘܪܐ ܐܘܒܠܐ ܘܫܦܠ
ܣܘܪܓܕܐ: ܡܠܘܢ ܕܝܢ ܫܦܠ ܬܐܘܪܝܐ ܒܗܕ . . .

125. ABS, IX : in FD (G, 65 *a* = H, 41 *a* = I, 55 *a* = K, 103 *b*). — **126.** ABS, IX : in FD (G, 72 *d* = H, 57 *d* = I, 64 *a*), in CCI (G, 122 *b*). — **127.** ABS, IX : in FD (G, 75 *c* = H, 65 *a* = I, 67 *b* = K, 110 *a*). — **128.** ABS, X : in FD (G, 65 *d* = H, 42 *c* = I, 56 *a*), in PL (F, 13 *b*). — **129.** ABS : in VS (édit. Kugener, p. 251).

[1] S. Cyrilli. — [2] Ms. ܡܚܝܕܐ

ܘܬܘܒ ܀ ܕܢܦܫܐ ܕܝܢ ܐܡܪ̈ܝܢ ܚܝ ܒܗ̇ ܕܒܪܐ܆ ܘܠܐ ܒܗ̇،
ܕܡܩ̇ܒܠܢܐ ܗܘ ܕܢܦ̈ܫܐ. ܀

130 ܕܐܠܗ ܡܢ ܕܪܫܗ ܗ̇ܘ ܕܠܗܘܡܒܠ ܐܡܒܠܝܐ[1]
ܘܒܦܘܠܩܪ[2] ܒܦܠܩܪܝܘ. ܀ ܐܠܗܐ ܐܪܐ ܕܐܬܡܒܣܪ ܚܝ.
ܒܪ ܐܝܬܘܬܗ، ܠܐ ܚܫܘܫܐ. ܘܒܗ̇، ܕܠܗ ܘܡܒܣܪ ܐܦܢ
ܡܬܚܠܠ، ܒܚܝܠܐܝܬ ܚܠܦܝܢ ܗ̇ܘܐ ܚܫܘܫܐ ܠܐ
ܚܫܘܫܐܝܬ. ܀

131 ܘܬܘܒ. ܀ ܡܕܡ ܠܡܣܝܒܪܘ ܘܕܡ ܦܓܪ[3] ܬܬܪܐܝܬ
ܕܗ̣ܘ[4] ܐܠܗܐ ܕܚܠܦܝܢ ܓܒܐ ܕܬܬܒܪܫ ܘܬܬܡܒܣܪ. ܒܚܫ̈ܐ
ܗܘ، ܠܐ ܚܫܘܫܐ. ܘܒܗ ܒܒܣܪܐ. ܀

132 ܡܢܐ ܗܟܝܠ ... ܒܬܪ ܐܝܬ. ܀ ܕܡܘܕܝܢ ܗܟܝܠ
ܚܢܢ: ܕܡܒܣܪܐ ܕܠܗ ܘܡܢܝܢ ܘܒܪ ܒܢܝܢ: ܒܫܪܪܐ
ܟܝܢܐܝܬ ܚܕ ܘܡܢܗ ܡܪܢܐ: ܒܪ ܠܗ ܒܐܘܣܝܐ ܕܟܝܢܐ
ܡܘܕܝܢ ܠܗ ܕܐܬܚܫܚ ܠܗܕܐ. ܡܫܝܚܐ ܓܝܪ ܐܡܪ
ܦܓܪܗ ܕܝܠܝ ܚܠܦܝܢ ܒܒܣܪ: ܗ̇ܘ ܕܝܢ ܕܚܠܦܝܢ ܚܐܫ. ܗ̣ܘ
ܠܐ ܡܬܚܒܠ ܠܐ ܓܝܪ ܡܫܬܪ ܗܘܐ ܠܐܣ̈ܝܪܐ. ܐܠܐ
ܡܬܚܒܠ ܗܘܐ ܗ̣ܘ. ܀

133 ܘܬܘܒ. ܀ ܗ̇ܝ ܕܡܫܝܚܐ ܚܫ ܚܠܦܝܢ ܒܒܣܪ. ܗ̇ܘ
ܕܫܒܩ ܠܗܠܝܢ ܕܚܠܦܝܢ. ܠܐ ܡܬܦܪܢܐ ܕܚܠܦܘܗܝ، ܕܠܗ ܚܫ.
ܐܝܟ ܕܝܢ ܒܡܦܪܢܐ ܕܟܝܢܐ: ܠܫܡܫܐ ܘܠܡܘܬܐ ܡܬܚܒܠ
ܗܘܐ. ܠܫܘܪܪܐ ܕܠܗ ܡܢ ܒܠܦܪܘܣ ܟܝܢܐ ܗܘܐ ܘܠܐ
ܕܫ̈ܪܐ ܗ̇ܘ ܕܡܟܝܢܘ ܐܝܬܘܗܝ، ܗܘܐ ܒܡܦܪܢܘܣ. ܀

134 ܠܚܫܝܫܐ ܕܡܪܢܐ ܬܘܒ ܒܚܠܐܝܬ ܡܬܒܠܓ ܐܝܬ:
ܘܒܬܪ ܐܝܬ ... ܀ ܘܠܐ ܓܝܪ ܕܚܫ ܘܒܡܘܬ ܡܫܡܫ
ܗܘܐ. ܐܦܠܐ ܠܐ ܕܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܒܫܪܪܐ. ܀

130. DAV : in FD (G, 64 *b* = H, 39 *d* = I, 54 *b* = K, 103 *a*), in PL (F, 13 *d*). — 131. DAV : in FD (G, 64 *b* = H, 39 *d* = I, 54 *b* = K, 103 *a*), in PL (F, 14 *a*). — 132. X : in AAI (E, 57 *c*). — 133. X : in AAI (E, 57 *c*). — 134. X : in AAI (E, 60 *d*).

[1] H ܐܡܒܠܝܐ — [2] H ܒܦܘܠܩܪ — [3] G, H, I, K ܕܦܓܪ; F ܘܦܓܪ — [4] Omnes ܘܗ̣ܘ

135 ܐܝܟܢܐ ܗܟܝܠ ܠܐ ܪܒܠ ܐܢܬ. ܕܐܡܪܬ ܐܢܬ.܀
ܕܗܘ ܠܐ ܫܚܠܦܐ. ܫܠܦ ܡܘܡܗ ܐܡܪ ܐܢܬ ܕܫܢܝ.܀

136 ܐܢܬ ܕܝܢ ܐܡܪ ܐܢܬ.܀ ܗܘ ܕܐܡܪܬ ܒܢ̈ܝܢܐ
ܠܡܦܪ̈ܫܐ ܡܫܡܫܢ ܠܗ ܠܡܠܬܐ.܀

137 ܬܘܒ . . . ܦܪܝܫܐܝܬ ܡܬܝܚܕܝܢ ܐܢܬ ܘܐܡܪ
ܐܢܬ.܀ ܕܝܢ ܒܪ ܐܢܫܐ ܡܫܝܚ ܢܒܝܐ ܘܠܐ ܕܝܢ ܐܠܗܐ
ܐܠܐ ܗܘ ܕܢܐܡܪ ܕܟܝܢܐܝܬ ܚܫ ܒܒܣܪ.܀

138 ܘܟܬܒ ܐܢܬ . . . ܀ ܐܠܐ ܕܝܢ ܐܢܫ ܢܬܠ ܐܬܬܐ ܠܗܠܝܢ
ܕܐܡܝܪ̈ܢ ܠܐܡܗ̈ܬܐ ܗܠܝܢ ܕܐܡܪܘ: ܘܕܬܘܡ ܡܢܕܪܫ
ܐܘ ܕܢܦܩܬ. ܠܘ ܒܪ ܡܗܕܒܝܢ ܗܢܘܢ ܐܡܗ̈ܬܐ ܕܗܘ ܡܪܢܐ
ܡܢ ܕܪܫ ܐܬܬܡ ܐܡܪܗ. ܐܠܐ ܕܠܫܡܐ ܠܦܢܝܐ.܀

139 ܐܡܪܬ ܐܢܬ.܀ ܕܣܘܕܬ ܐܣܛܘܟ̈ܣܐ ܗܕܐ ܗܘܐ ܡܗܕܒ.
ܣܛܘܟ̈ܣܐ ܐܪ̈ܒܥܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܕܣܘܟ̈ܠܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܕܦ̈ܢܝܐ
ܚܡܝܡܘܬܐ ܘܩܪܝܪܘܬܐ ܘܝܒܝܫܘܬܐ ܘܪܛܝܒܘܬܐ.
ܕܬ̈ܠܝܬܝܐ ܕܝܢ ܕܡܫܟܚܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܐܠܦ ܘܡܢܬ. ܗܠܝܢ ܠܒܪ.
ܬ̈ܠܬܐ ܘܡܕ̈ܡܝܢܬܐ ܕܐܝܠܝܢ ܕܐ̈ܬܝܢ ܒܬܪܗܝܢ ܐܝܬܝܗܝܢ.
ܗܘ ܗܟܝܠ. ܒܪ ܡܟܠ ܠܒܝܫܐ ܫܘܪܝܐ ܐܡܝܪܐ ܕܣܘܕܬ
ܐܣܛܘܟ̈ܣܘܗܝ ܕܐܝܟ ܗ̇ܝ ܡܕܡܝܢܘܬܐ. ܠܐ ܐܣܬܦܩ ܟܠ
ܕܒܪܐ ܠܗܘܢ ܒܦܠܓܐ. ܡܦܠܓ ܕܡܬܒܪܐ ܗ̇ܝ ܡܒܕܒܕܘܬܐ
ܗ̇ܝ ܕܪܘܚܐ ܡܕܝܫܐ.܀

140 ܐܠܐ ܐܡܪ ܐܢܬ ܬܘܒ: ܒܪ ܒܡܟܣܒ ܒܐ̈ܦܐ
ܡܬܚܫܚ ܐܢܬ ܒܫܘܪܝ.܀ ܠܐ ܠܒܪ ܡܢ ܝܕܥܐ ܗܘܬ ܕܚܫܚ
ܘܬܬܪܒܠ ܡܢ ܡܘܬܐ ܐܚܪܢܝܬ. ܒܪ ܐܝܬܘܗܝ ܠܐ
ܡܟܣܪܐ ܗܘ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ.܀

141 ܟܬܒ ܐܢܬ.܀ ܘܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ
ܕܐܬܡܟܢܫ. ܠܘ ܒܠܚܘܕ ܘܐܘܪܚܐ ܕܠܡܟܠ ܚܫ̈ܐ ܕܝܠܢ.
ܐܠܐ ܘܠܡܩܒܠ ܡܘܬܐ ܐܟܘܬ ܚܢܢ ܐܟܚܕܐ. ܘܠܘ

135. X : in AAI (E, 69 *a*). — 136. X : in AAI (E, 73 *b*). — 137. X : in AAI (E, 73 *b*). — 138. X : in AAI (E, 74 *d*). — 139. X : in AAI (E, 75 *c*). — 140. X : in AAI (E, 77 *c*). — 141. X in AAI (E, 78 *a*).

ܒܪܢܫܐ ܐܢܫܝܐ ܘܐܢܫܝܐ. ܘܠܘ ܒܗܕܐ ܡܬܕܡܢ ܘܡܬܕܡܢ ܐܢܫܝܐ. ܐܠܐ ܕܒܗ ܚܫܐ ܡܬܐܡܣܐ ܗܘܐ. ܘܒܗ ܡܬܟܐܒܬ ܚܫܝܐ ܗܘܐ. ∴

142 ܘܐܝܟ ܕܡ ܕܦܓܪ ܐܝܬ ܕܡܬܒܩ ܚܠܝܫܘܬܐ ܐܡܪ ܐܝܬ ܒܟܠ ܐܢܫ. ∴ *ܕܐܦ ܗܘ ܓܝܪ ܐܡܪ ܬܘܒ. ܕܐܟܡܢܐ ܠܟܠܠܐ ܗܢܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܠܡܪܘܒ. ܕܢܡܘܣܐ ܘܡܢܗܪ ܚܝܠܐ ܒܒܪ ܐܢܫ. ܘܠܢܡܘܣܐ ܕܬܠܬܐ ܡܫܬܡܠܝܐ ܐܝܟ ܐܢܫ. ܒܗ ܠܢܡܘܣܐ ܐܡܪ ܘܣܦܩ ܘܠܡܢܗܪ ܠܡܫܡܠܝܘܬܐ. ܗܠܝܢ ܕܡܚܠܝܬܐ ܡܢܝܢ ܠܠܐ ܡܢܗܝܪܢܐ. ܠܗܢ ܕܝܢ ܠܗܠܝܢ ܚܠܐ ܦܓܪܐ*. ܐܡܪܢܐ ܓܝܪ ܠܐ ܚܠܐ ܐܬܘܗܝ, ܥܡܝܩܐ. ܗܪܐ ܕܠܚܫܘܬܐ ܗܝ, ܕܐܝܢܘܬ[1] ܒܒܪܢܫܐ ܢܡܒܘܥ ܒܪܦܐ. ∴

143 ܒܪܝܐ ܗܘܬ ܡܢ ܒܕܡܬܐ· ܗܝ, ܕܒܬܟܬ ܐܢܫܐ ܐܝܟ ܐܢܫ ܢܐܡܪ ܡܢܐ. ∴ ܚܫܐ ܕܝܢ ܘܡܘܬܐ. ܚܫܝܢܐ ܐܬܬܗܘ ܗܠܝܢ ܕܠܐܢܫܝܢ ܕܚܝܠܝܢ ܡܬܚܫܒܝܢ. ܘܕܝܢܐ ܡܫܡܠܝܢ ܠܗܘܢ. ܐܡܪܢܐ ܕܝܢ ܢܬܚܪܪܘܢ ܡܢܗܘܢ ܗܢܘܢ ܚܫܐ· ܐܠܐ ܗܘ ܕܦܩܕ ܒܠܗܘܢ ܘܡܥܒܕ ܠܗܘܢ: ܒܡܪܚܡܢܘܬܐ ܠܐ ܢܦܩ ܓܝܪ ܕܢܗܘ ܒܗ ܦܓܪ ܚܠܦܝܗܘܢ ܗܘ ܡܕܡ ܕܚܫܝܢ. ܒܗ ܗܘ ܠܐ ܚܫܐ ܐܬܘܗܝ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܕܠܐ ܚܛܝܬܐ ܗܘ. ܐܠܐ ܓܝܪ ܚܒܐ ܐܬܘܗܝ, ܗܘܐ: ܐܝܟ ܕܡ ܕܠܗܘܢ ܠܗܠܝܢ ܡܥܒܕ ܗܘܐ. ܠܐ ܡܚܝܪ ܗܘܐ ܠܗܠܝܢ ܕܚܫܝܢ. ∴

144 ܡܛܠ ܓܝܪ ܗܢܐ. ∴ ܠܡܪܢܐ ܕܝܢ ܒܗ ܡܫܠܡܝܢ ܕܠܗܘܬܐ ܠܐ ܡܗܝܡܢܐ ܒܠ ܬܫܡܫܬܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ. ܘܡܫܡܫܢܐ ܐܢܫܝܐ ܡܫܡܫܝܢ ܒܠ ܐܠܗܘܬܐ. ܚܕܠܝܢ ܒܠ ܕܥܒܕܗ. ܕܡܢܐ ܕܦܪܘܣܗ ܕܡܪܢ. ܒܓܫܬܐ ܠܡܪܕܘܬܐ ܕܕܡܐ ܠܐ ܡܬܐܡܢܘܬܐ ܓܪܕܬ. ܠܘ ܐܝܟ ܗܘ ܗܘ ܕܗܘ

142. X : in AAI (E, 79 *b*). Pars asteriscis inclusa tantum : in AAI (E, 82 *c*). — **143.** X : in AAI (E, 91 *c*). — **144.** X : in AAI (E, 93 *b*).

[1] Ms. ܕܗܢܘܬ

ܡܐܢܐ ܒܫܡܗ̇. ܐܘ ܡܢܐ ܕܦܪܨܘܦܐ ܒܫܠܐ ܕܠܗ ܐܚܪܢ
ܠܐ ܡܬܡܫܟܠܢܘܬܐ. ܐܠܐ̇ ܡܚܠܠ ܕܡܕܒܪܢܐ ܐܝܬܘܗܝ،
ܗܘܐ. ܒܕܠܗ̇ ܘܗܘ ܡܢܝܢܐ ܐܚܪܢ. ܕܐܝܟ ܦܪܢ ܠܗ.
ܒܠܚܘܕܝܬܐ ܠܒܪ ܕܡܢܝܢܐ ܕܦܪܨܘܦܐ. ܚܠܐ ܠܒܪܬ ܗ̇ܘ ܕܒܦܡ
ܡܒܢܝܗ.܀

145 ܠܗܠܝܢ ܣܡܟܐ ܠܒܪ̈ܝܢ ܡܢܗܬܐ ܐܝܬ ܠܡܬܦܠܓܘܬܐ
ܘܒܬܪ ܐܝܬ . . . ܀ ܣܥܝ ܗܘܘ ܠܒܪ ܒܗ ܡܬܦܪܫܝܢ. ܘܒܗ
ܡܬܐܒܠܝܢ ܠܡܘܬܐ ܡܕܡܝܢ ܗܘܘ.܀

146 ܒܬܪ ܐܝܬ̣.܀ ܐܠܐ ܠܒܪ ܐܬܒܪܝܠ ܒܫܪܟܐ: ܒܗ
ܐܝܬܘܗܝ، ܡܟܠܝ ܡܢ ܫܪܟܐ. ܠܐ ܡܟܐܡܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ
ܕܣܥܝ. ܘܐܠܐ ܐܫܬܘܕܥ ܠܡܘܬܐ ܕܠܝ. ܐܝܟܢ ܦܠܓܠ
ܗܘܐ ܠܗ ܠܡܘܬܐ ܠܝ. ܒܕܐܝܬܘܗܝ، ܫܪܟܐ ܒܒܢܝܗ. ܐܠܐ
ܐܢ ܐܝܟ ܢܦܬܐ ܗ̇ܝ ܕܐܝܟܢ. ܐܚܕ ܡܢ ܒܠܦܪܘܣ ܦܘܝ
ܦܬܠܡܒܝ̣. ܕܕܠܗ ܠܝܐ ܢܥܒܕ ܠܝܬ ܠܐܝܟ ܡܢ ܒܢ̈ܝܬܐ.܀

147 ܠܐܣܝ̈ܐ ܒܫܘ̈ܡܐ ܦ̇ܢܐ ܐܝܬ̣ ܗܕܝܐ.܀ ܒܫܘ̈ܡܐ
ܠܒܪ ܒܗ ܣܦܝܠܝܢ ܕܠܫ̈ܠܦܝܐ ܢܒ̈ܪܐ ܘܡ̈ܬܦܠܫܐ
ܕܢܦܫܘܗܝ ܢܒܠܘܢ: ܘܒܗ ܒܠܗܝܢ ܒܒܝܢ ܕܢܫܬܪ̈ܘܢܝܗ،
ܠܦܠܓܐ: ܒܗ ܠܬܪܝܢܘܬ ܕܠܡܬܐ ܒܒܕܝܢ ܬܒܒܠܬܐ̇.
ܡܬܡܫܟܠܢܘܬܐ ܘܢܫܘܫܘܬܐ̇ ܘܡܥܘܬܬܐ ܗܡܒܢ. ܠܗܘܒܠ
ܠܐ ܡܬܡܫܟܠܢܘܬܐ ܘܠܐ ܢܫܘܫܘܬܐ ܘܠܐ ܡܥܘܬܬܐ.
ܘܠܗ̇ܘ ܣܒ ܬܪ̈ܝܢ ܡܫ̈ܡܫܐ̇ ܘܬܪ̈ܝܢ ܒܫ̈ܢܝܐ ܡܒܠܠܝܢ. ܒܗ
ܡܒܠܠܝܢ ܠܗ̇ ܠܣܒܝܘܬܐ ܠܐ ܡܬܡܠܠܢܝܬܐ ܘܠܐ
ܡܬܦܫܫܢܝܬܐ.܀

148 ܘܐܡ̇ܪ ܐܝܬ̣. ܕܕܐܝܟܢ ܗܢܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܫܘܠܦܐ
ܕܐܠܗܘܬܐ ܘܕܐܢܫܘܬܐ̇. ܗ̇ܘ ܕܐܝܬ ܠܒܢܝܐ ܘܒܬ̈ܪܟܫܐ
ܕܠܝ. . . ܘܐܦ ܒܬܪ ܐܝܬ̣.܀ ܕܗܒܢܝܐ *ܫܪ̈ܟܗܬ

145. X : in AAI (E, 94 *b*). — 146. X : in AAI (E, 96 *d*). — 147. X : in AAI (E, 102 *c*). — 148. X : in AAI (E, 108 *c*), in CCI (G, 115 *d*). Pro parte asteriscis inclusa, cf. AAI (E, 103 *a*, 108 *b*, *c*, 109 *a*), AP (A, 105 *a*).

ܠܫܘܚܠܦܐ ܠܐ ܡܫܚܠܦܐ[1]*. ܫܘܚܠܦܐ ܗܢܝ. ܡܛܠ
ܕܐܝܬܘܬܐ ܗܘ ܗܘ ܕܝܠܝܕܐ. ܘܐܝܬܘܬܐ ܗܘ ܗܘ ܕܢܫܡܒ
ܘܐܝܬܘܬܐ ܗܘ ܗܘ ܕܚܫ. ܘܐܝܬܘܬܐ ܗܘ ܗܘ ܕܐܨܛܠܒ.
ܘܐܝܬܘܬܐ ܗܘ ܗܘ ܕܢܦܩܫ. ܠܐ ܡܫܚܠܦܐ[1] ܕܝܢ. ܡܛܠ
ܕܒܟܠܗܘܢ[2] ܐܝܬܘܗܝ، ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܗܕ̈ܡܐ ܘܡܢܘܬܐ. ܗܘ
ܕܝܢ ܕܡܫܬܡܠܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܚܕ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܡܬܒܢܫ[3] ܠܚܕܐ
ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܘܚܕ ܒܢܝܐ. ܒܪ ܡܢ ܚܕܐ ܢܦܫܐ ܠܐ
ܡܦܠܓܘܬܐ ܡܬܬܚܒܪ.:.

149 ܐܚܫ ܓܝܪ ܠܡܐܡܪ. ܘܢܪܫܘܡ ܒܡܢܝܢܐ
ܘܒܡܬܒܪܬܐ.:. ܠܘ ܓܝܪ ܒܚܫܬܐ. ܘܕܠܗ ܕܦܓܪܐ ܡܪܢܝܐ
ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܝܗܒܐ.:.

150 ܡܕܡ ܟܠܗ ܐܝܟ ܡܢ ܕܗܠܝܢ ܕܣܐܘܝܪܘܣ
ܡܬܐܡܪܐ ܐܝܟ ܗܘ ܒܬܪ ܗܒܢܐ.:. ܐܝܟܢܐ ܢܗܘܐ ܕܡܬܒܥܐ
ܗܢܐ. ܕܗܒܢܐ ܢܗܘܐ ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܢ̈ܦܠܢܐ ܬ̈ܪܝܢܐ.
ܘܕܠܡܡܠܠܐ ܕܗܠܝܢ ܕܡܢܝܢ. ܘܗܠܝܢ ܕܡܢ ܒܢ̈ܝܗܘܢ
ܕܣܐܘܝܪܘܣ[4] ܡܬܐܡܪܢ.[5] ܐܝܠܝܢ ܕܠܒܝܗ ܒܥܐ ܠܝ.
ܘܟܬܒ ܠܝ ܒܪܐ ܐܝܬ ܠܪܘܫܝܗܘܢ. ܠܝ ܪܫܐ ܐܝܬ. ܐܝܟ ܗܘ
ܕܦܣܩ ܚܢܢ ܕܠܗܢܐ ܡܠܦܢܐ ܡܪܫܐ ܢܕܫܘܢ. ܡܛܠ
ܕܠܗܠܝܢ ܐܟܣܢܝ. ܓܒܢܐ ܗܘܬ ܠܝ ܕܝܢ ܕܗܠܝܢ ܕܣܐܘܝܪܘܣ
ܣܦ ܐܝܬ ܕܬܬܪܒܐ. ܒܕܓܠܘܬ ܐܦ ܐܬܡܠܠܝܢ ܒܒܗܝ.
ܡܛܠ ܡܐܡܪܐ ܕܝܠܝ. ܠܐ ܓܝܪ ܢܗܡܝܢ ܗܘܝܢ ܠܝ
ܒܠܬܐ ܐܠܐ ܢܒܝܢ. ܠܗܝ ܕܬܡܘܢ ܒܒܝ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܗܝ
ܫܪܪܐ ܚܠܦ ܟܠܢ ܬܪܒܝܬܗ ܕܣܐܘܝܪܘܣ.:.

151 ܬܫܘܝܬܐ ܕܦܓܪܘܣ ܒܒܪ ܬܕܡܘܪ̈ܬܐ ܦܣܩ. ܗܘ[6]
ܕܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܒܬܟܗ. ܒܪ ܓܝܪ ܗܘ ܡܕܢܫܐ ܐܡܪ.
ܐܠܗܐ ܓܝܪ ܒܪ ܐܬܒܣܪ ܒܒܣܪܐ ܐܢܫܝܐ ܡܬܒܪܢܘܬܐ
ܕܒܝܬܐ ܕܝܠܗ ܐܝܬ ܠܗ. ܕܐܝܬܘܗܝ، ܗܘܝܐ ܠܐ ܡܬܒܪܝܢܐ[4]
ܡܢ ܚܛܝܐ ܢܦܫܢܝܐ ܘܒܣܘܪܢܝܐ.[5] ܗܘ ܒܪ ܦܓܥ ܘܐܪܝܡ

149. X : in AP (A, 111 *a*). — 150. X : in AP (A, 128 *a*). —
151. X : in AP (A, 128 *e*).

[1] E 108 *c* (primo loco) ܠܐ ܫܘܚܠܦܐ — [2] G ܒܟܠܗܘܢ — [3] E ܕܡܬܒܢܫ — [4] Ms. punct. — [5] Ms. om. punct. — [6] Ms. ܦܣܩ ܗܘ

ܗܿܝ ܕܗܘܝܐ ܠܐ ܡܬܕܒܪܢܐ ܦܫܩ ܘܚܒܪ ܒܗܢ ܗܠܝܢ.܀ ܠܐ
ܡܬܕܒܪܢܐ ܐܠܗܘܬܗ، ܕܡܢ ܫܢܝܐ ܬܦܢܝܬܐ ܘܒܣܘܪ̈ܢܝܐ.܀

152 ܐܠܐ ܡܠܬܐ ܐܚܪܢܐ ܕܐܡܪ.܀ ܕܐܝܟ ܒܢܝܢܐܝܬ
ܐܠܗܘܬܗ، ܦܓܪܐ ܡܬܚܙܝܢܐ. ܡܬܬܚܒܠ ܗܘܐ ܠܗ̇ ܘܡܣܬܪܩ
ܣܠܩܬ.܀

153 ܐܡܪ . . .܀ ܗܠܝܢ ܕܐܬܐܠܗܝܢ ܕܐܠܗܐ ܗ̇ܘ
ܕܐܬܝܠܕ ܠܗ܆ ܐܢܫܐܝܬ ܡܬܚܝܬܐ ܒܒܣܪܐ ܘܒܢܦܫܐ.܀

154 ܐܚܒܪ ܓܝܪ ܠܦܓܪܐ ܚܝ ܕܐܠܗܘܬܗ، ܒܒܗ̇ ܗܝ ܘܕܘܕܡ
ܠܗ ܒܦܓܪܐ ܕܩܢܗ ܬܐܘܡܬܐ. ܕܝܘܗܝ ܗܘܐ ܡܬܚܒܪܝܢ
ܒܡܕܝܢܬܐ ܪܒܬܐ ܘܪܫܝܡܬ ܠܡܫܝܚܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪ̈ܝܐ:
ܘܡܦܩ ܬܫܘܒܚܬܐ ܕܬܠܡܝܕܐ ܒܒܝܬ ܐܒܘܗ̈ܝ، ܕܝܠܗ ܕܬܐܘܡܟܐ
ܘܡܣܒܪܢܐ. ܕܐܬܢܣܝܘܣ ܗܿܘ ܒܪܘܪܐ ܕܡܫܒܚܘܬܐ ܥܠܝܡܘܬܐ.
ܐܝܟ ܠܗܘܢ ܕܐܡܪܢ. ܕܒܢ̈ܝܫܐ ܗܿܢܘܢ ܕܒܝܢ̈ܝܐ
ܢܦܫܐ ܐܠܗܘܬܗ، ܗܘܐ ܒܦܓܪܗ ܕܒܪܢܫܐ. ܐܝܬ ܒܗ̇ ܕܝܢ
ܗܠܝܢ.܀ ܟܕ ܕܐܡܪ ܠܗ ܠܦܓܪܗ ܕܒܪܢ، ܡܢ ܥܡܝܐ:
ܘܠܐ ܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ: ܐܘ ܕܐܬܥܒܠܦܬ ܐܠܗܘܬܐ
ܠܦܓܪܐ: ܐܘ ܕܐܬܚܠܠܬ ܐܘ ܕܐܬܦܠܚܬ: ܐܘ ܢܦܫܐ
ܠܦܓܪܗ ܐܝܟ ܕܒܢܝܫܐ: ܘܠܐ ܦܓܪܢܐ ܐܝܟ ܒܦܓܪܗ
ܕܒܪܢܫܐ ܘܐܠܗܐ. ܠܗܢܐ ܡܫܪܪܐ ܒܪܬܐ ܘܦܪܫܬܐ
ܘܥܠܝܡܘܬܐ.܀ . . . ܗ̇ܘ ܟܕ . . . ܡܠܦܢܐ . . . ܐܡܪ ܗܟܢܐ.
ܟܕ ܕܐܡܪ . . . ܐܘ ܢܦܫܬܐ ܠܐܠܗܘܬܗ ܕܒܪܢܐ: ܐܘ
ܠܐ ܡܣܬܦܩܢܐ ܠܦܓܪܗ ܕܒܪܢ ܐܝܟ ܕܒܢܝܫܐ. . .

152. X : in CCI (G, 118 *c*, *d*). — 153. X : in CCI (G, 124 *c*) — 154. In CA (E, 43 *a*), in FD (G, 79 *c* = H, 75 *d* = I, 71 *c* = K, 114 *a*).

VERSIO.

1. Προσήνεγκον δέ μοι καὶ τὸν λόγον ξζ′ [1] περὶ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ θεοτόκου γεγραμμένον ἐν ᾧ ἐστιν ὅτι «τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν τῆς μὲν φθορᾶς ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας οὐδαμῶς ἦν ἔνοχον, τῆς δὲ ἀπὸ τοῦ θανάτου καὶ τάφου δεκτικὸν μὲν ἦν, ἐν αὐτῷ δὲ ταύτην διέλυσεν». Τοῦτο δὲ οἶμαι σφάλμα εἶναι ἀπὸ τῆς γραφῆς καὶ οὕτως εἰρῆσθαι, οὔ· τῆς ἀπὸ τοῦ θανάτου καὶ τάφου δεκτικὸν ἦν, ἀλλά· αὐτοῦ τοῦ θανάτου καὶ τάφου.

2. Οὐ γὰρ οἶμαι δεκτικὸν τῆς φθορᾶς λέγεσθαι τὸν τὴν φθορὰν μὴ δεξάμενον.

3. Οἶμαι δὲ ὅτι ἐν πᾶσι τὴν ἀληθῆ καὶ ἐξ ἡμῶν ἐνανθρώπησιν ὡμολόγησα καὶ τὰ ὑπὸ τῶν πατέρων εἰρημένα ἐφρόντισα ἑαυτοῖς τε καὶ ἀλλήλοις συμφωνοῦντα ἀποδεῖξαι. Οὐ γὰρ οἶμαι φθαρτόν τι λέγεσθαι ἅμα καὶ ἄφθαρτον. Εἰ

1. [1] Nempe Severi ipsius. Locus enim legitur in homilia cathedrali Severi LXVII, *De sancta Dei Genitrice et semper Virgine Maria* habita (edit. Brière, in PO, t. VIII, p. 358-359); ceteroquin ab ipso Severo adducitur ut «ex homilia *De sancta Dei Genitrice et semper Virgine Maria* Antiochiae habita» excerptus (*Critica Tomi*, in *Vat. syr.* 140, 59 *a*; *Epistola ad Iulianum*, III : *ibid.*, 9 *d*, 19 *c*). Pseudo-Zacharias Rhetor (*Hist. eccl.*, IX, 10 : edit. Brooks, II, 103), textu graeco verisimiliter male intellecto, ad sanctum Cyrillum explicite rettulerat et hoc testimonium, ut duo priora; inde error transivit in *Chronicon* Michaelis Syri (IX, 27 : edit. Chabot, t. II, p. 299). Inde etiam notarant K. Ahrens-G. Krueger (*Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, p. 369) et I.-B. Chabot (*op. cit.*, p. 226, nota 3) hanc Cyrilli homiliam esse deperditam. — Adverte tandem, loco «homiliae LXVII», Michaelem Syrum habere «homiliam LXI», quae lectio est inaccurata; ad quam tamen explicandam, recurrendum forte, — et rectius quidem quam Iulianus in fragmento, — ad σφάλμα quoddam ἀπὸ τῆς γραφῆς : ex codice qui legebat ܣܙ (LXVII), ܣܐ (LXI) exscripsit amanuensis.

δὲ καὶ παθητὸν τοῦτον ὁμολογοῦμεν τὸν ἐν πληγαῖς αὐτοῦ πάντας ἡμᾶς ἰασάμενον[1], ἀλλὰ καὶ τῶν πάθων κρείττονα· καὶ εἰ θνητόν, ἀλλὰ καταπατήσαντα τὸν θάνατον, καὶ ζωὴν παρασχόντα τοῖς θνητοῖς διὰ τοῦ θανάτου ὁμολογοῦμεν.

4. Εὔχου δὲ ἵνα παρὰ τοῦ θεοῦ φωτισθῶμεν. . ., ὅταν ἡμῖν ἐν ἑνὶ ῥήματι καὶ στίχοις ὀλίγοις δηλώσῃς τίνι νῷ ὁ ἐν ἁγίοις Κύριλλος ἔγραψεν· « οὐ γάρ τοι θέμις εἰπεῖν φθορᾷ μὲν δύνασθαι κρατεῖσθαί ποτε τὴν ἑνωθεῖσαν τῷ λόγῳ σάρκα[1] », καὶ μετὰ στίχους ε΄· « παράδοξον δὲ καὶ οὐδενὶ τῶν ὄντων ἀθαύμαστον ὅτι σῶμα μὲν ἀνεβίω τὸ τῇ φύσει φθαρτόν[2] ». Καὶ τίς ἡ ἔννοια αὐτὸν ἑαυτῷ μὴ μαχόμενον ἀποδειξαμένη εἰ μὴ τὸ τῇ κοινῇ φύσει φθαρτὸν ἑαυτῷ ἥνωσεν ὁ τὰ πάθη ἡμῶν λαβὼν καὶ τὰς νόσους ἡμῶν βαστάσας[3], — ἑκουσίως καὶ οὐκ ἀνάγκῃ φύσεως, — καὶ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνενεγκὼν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον[4], τῇ ἁμαρτίᾳ ἀποθανών[5], δηλονότι τῇ ἡμετέρᾳ;

5. Ὁ οὖν τὰ πρὸς ὑμᾶς ἀπεσταλμένα γράψας οὐκ ἰδίᾳ ὁρμῇ εἰς τοῦτο ἦλθεν, ἀλλ' ἀναγκασθεὶς ὑπὸ τῶν ἰσχυριζομένων φθαρτὸν εἶναι τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν τοῦ τὴν ἀφθαρσίαν εἰς τὴν φύσιν φθαρτὴν ὁδηγήσαντος, καὶ διὰ τοῦτο ἐχρῆν αὐτὸν σφόδρα τῇ ἀφθαρσίᾳ συνήγορον γενέσθαι τοῦ φυσικῶς ἡνωμένου τῇ τῆς ἀφθαρσίας πηγῇ.

6. Quare Castitas Tua, ad opponentem respiciens, dixit : . . . (*sequitur pars fragmenti* 16)? Et iterum : Πῶς καὶ τὸ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου « λοιπὸν ἄφθαρτον[1] » ἐννοήσεις; Οὐχ ὡς πρότερον φθαρτὸν ὑπῆρχεν, ἀλλ' ὅτι ἐνομίζετο

3. [1] Cf. Is., LIII, 5.

4. [1] *De recta fide ad Theodosium* (edit. Pusey, vol. VII, part I, p. 66-67 = PG, LXXVI, 1164, C). — [2] *Ibid.* (edit. Pusey, *ibid.*, p. 68-69 = PG, *ibid.*, 1165, A). — [3] Cf. Matth., VIII, 17. — [4] Cf. I Petri, II, 24. — [5] Cf. *Rom.*, VI, 10.

6. [1] *Epistola ad Succensum* I (PG, LXXVII, 236, B).

μόνον πρὸ τῆς ἀναστάσεως φθαρτόν, ἐδείχθη δὲ διὰ τῆς ἀναστάσεως ὅτι ἄφθαρτον ὑπῆρχεν.

7. Et iterum : Τὸ τῇ κοινῇ φύσει φθαρτόν, καὶ οὐκ ἄλλως, — καὶ γὰρ ἐκ τοῦ φθαρτοῦ ἐλήφθη, — τοῦτο τῇ πρὸς τὸν λόγον ἑνώσει ἄφθαρτον ἀνεδείχθη, μηδεμιᾶς φθορᾶς ἡττημένον μήτε ἐν συλλήψει μήτε ἐν θανάτῳ, ὡς τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν κοινότητα ἐκβεβηκός, καθὼς καὶ Γρηγόριος ὁ Νύσσης ἐν τῷ κατηχητικῷ λόγῳ λέγει[1].

8. Sic enim scripsisti : Διὸ τὸ μὲν « οὐκ εἶδεν διαφθορὰν » λέγεται[1]. Διαφθορὰν δὲ λέγουσιν εἶναι οἱ ἔξω τὴν πρὸς φθορὰν ὁδόν, ὡς πυλῶνα· εἰ δὲ διαφθορὰν οὐκ εἶδεν ἀπ' ἀρχῆς, πῶς ἂν ἔπεσεν ὑπὸ τὴν φθορὰν τὴν μήτε ἐν ἀρχῇ φανεῖσαν μήτε ἐν τέλει[2];

9. (Adducamus) et verbum sapientissimi Cyrilli quod et Tua in Deum Dilectio apposuit, quod extat in libro qui vocatur *Scholia*, sic : « Οὐκοῦν πρεπωδέστερον ..... ἀργῆσαι τὴν ἁμαρτίαν[1]. »

10. Et testimonium illud quod dixisti extare in libro ostendente *Quod unus sit Christus*, ponitur vero revera in libro qui vocatur *Scholia*, reperimus nos dicere... Est autem sic : Ἐγήγερται ... τὴν ὑπεροχήν[1]. Hucusque quidem Castitas Tua posuit testimonium.

7. [1] *Oratio catechetica*, XIII (PG, XLV, 45, B).

8. [1] *Act.*, II, 31. — [2] Fortasse, sed minus probabiliter, lege : ... τὴν φθοράν; τὸ ἐν τῇ ἀρχῇ μὴ φαινόμενον, οὐδ' ἐν τῇ συντελείᾳ, et audi tunc *corruptionis* principium et perfectionem, et non iam *Christi* initium et finem secundum carnem.

9. [1] *Scholia de incarnatione Unigeniti*, XII (edit. Pusey, vol. VI, p. 523-524; cf. PG, LXXV, 1383, A).

10. [1] *Ibid.*, XI (edit. Pusey, vol. VI, p. 518 = PG, LXXV, 1380, D).

11. Vestra autem ad verbum haec sunt : *Φθορὰ γὰρ τὸν θάνατον οὐ διεδέξατο ὡς καὶ τῆς σαρκώσεως οὐ καθηγήσατο*[1]. *Καὶ γὰρ ἐφ' ᾧ διακρίνονται ὅτι διὰ τῆς ἀνὰ μέσον προσλήψεως τῶν τῆς ἡμετέρας ἀσθενείας οὐκ ἦν ἄφθαρτος ὁ τὰ πάθη παραδεξάμενος, διὰ τοῦ τέλους ἐδηλώθη.*

12. Et iterum, in alio loco : *Πῶς οὐκ ἐπὶ τῷ κυρίῳ τῷ μὴ γενομένῳ ἐν φθορᾷ μήτε τῆς ἀρχῆς μήτε τοῦ τέλους μᾶλλον ὁμολογεῖν ἀναγκαζόμεθα ὅτι καὶ ἡ ἀνὰ μέσον διαγωγὴ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἀνθρώποις τῆς φθορᾶς ἦν ἐλευθέρα;*

13. Quibuscum quomodo videntur cohaerere quae a Tua in Deum Dilectione scripta sunt? *Ἐπιλέγουσι δὲ ὅτι τὸ φαγεῖν καὶ τὸ πιεῖν καὶ τὸ αὐξῆσαι καὶ τὸ προκόψαι φύσεώς ἐστι φθαρτῆς καὶ ἠλαττωμένης καὶ ἐκ τοῦ λείποντος εἰς τὴν τελειότητα μεταβαλλομένης, τοιούτων δογμάτων πατέρας ἔχοντες τοὺς τὸν ἕνα εἰς δύο φύσεις ἀσεβῶς διαιροῦντας.*

14. Aut quomodo censebimus sanum quid nos fecisse legentes ex oratione sancti Cyrilli quae vocatur *Prosphoneticon ad Theodosium imperatorem* id quod Tua in Deum Dilectio ex ea apposuit? *Ὥσπερ οὖν ἐπειδὴ γέγονε σὰρξ τοῦ ζωοποιοῦντος τὰ πάντα λόγου, τὸ θανάτου καὶ φθορᾶς ὑπερφέρεται κράτος*[1].

15. Quare ne Tuam quidem decebat Castitatem apponere testimonium sancti Cyrilli quod extat in tertia oratione *Contra blasphemias Nestorii* . . . : *Καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν . . παραπλήσια*[1], et adducentem et producentem hucusque testimonium aestimare hoc tibi sufficere ad ostendendum

11. [1] Cf. S. Gregorii Nysseni *Oratio catechetica*, XIII (PG, XLV, 45, A) : *οὔτε γὰρ τῆς γεννήσεως ἡδονὴ καθηγήσατο, οὔτε τὸν θάνατον φθορὰ διεδέξατο.*

14. [1] Edit. Pusey, vol. VII, part I, p. 62 = PG, LXXVI, 1161, D.

15. [1] Edit. Pusey, vol. VI, p. 146 = PG, LXXVI, 128, D.

incorruptibilem fuisse, impassibilem et immortalem carnem Christi Salvatoris.

16. Etenim scripsisti : *Ἔχομεν δὲ περὶ τούτου παραδείγματα τῇ πείρᾳ μᾶλλον ἢ τῷ λόγῳ τὰ ὑπὲρ λόγον βεβαιοῦντα. Εἰ γάρ τις πισῖεύει ὅτι ὁ βάτος, σωματικόν τι ὢν μόνον, ἐκαίετο καὶ οὐ κατεκαίετο συμφύσαντος τῇ ὕλῃ τοῦ πυρός*[1], **πῶς οὐ πισῖεύει οὗτος ὅτι παθόντος ὑπὲρ τῶν ἑτέρων ἑκουσίως τοῦ σώματος παθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, διηνεκῶς ἐν αὐτῷ εὑρέθη ἡ ἀφθαρσία**; *Οὔκουν οὐδ' ἂν περὶ τοῦ βάτου πισῖεύοι ὅτι ἐν τῇ καύσει ἅμα καὶ τὸ ἀκατάκαυσῖον ἔσχεν;*

17. Etenim scripsisti : *Εἰ δὲ ὃ εἶπεν ὁ ἐν ἁγίοις* Κύριλλος, *ὅτι μετὰ τὴν ἀνάσῖασιν λοιπὸν ὑπῆρξεν τῷ κυρίῳ ἡμῶν σῶμα ἄφθαρτον*[1], *λαμβάνουσιν ὅτι πρὸ τῆς ἀνασῖάσεως ἦν φθαρτόν, καὶ ἐν ἁμαρτίᾳ αὐτὸ λεγέτωσαν.*

18. Castitas Tua summatim dicendo : *. . . . *ὅπου*[1] *τὰ πάθη οὐ λέγεται φθορά, οὐδὲ παρὰ τοῖς σοφοῖς τοῖς ἔξω**, et hoc addidit : *ὅταν μάλισῖα μὴ κράτῃ τὰ πάθη τοῦ βουλομένου παθεῖν, θεραπευτικὰ δὲ τῶν παθόντων γένηται.*

19. Effatum quod supra positum est a Tua in Deum Dilectione, — quod extat in libro *Ancorati*, — de incorruptione resurrectionem subsequente . . . scriptum est, si integre tradatur. Tu enim haec tantum posuisti : *Ἐν αὐτῷ σῶμα πνευματικόν, ἐν αὐτῷ θεότης ἀκατάληπῖος, τὸ πεπονθὸς μὴ φθαρέν, τὸ ἀπαθὲς ἄφθαρτον, ἀφθαρσία τὸ ὅλον θεὸς κύριος*[1].

16. [1] Cf. *Exod.*, III, 2.
17. [1] Cf. *Epistola ad Succensum* I (PG, LXXVII, 236, B).
18. [1] Id est in S. Scriptura, ut patet ex contextu (cf. *Critica*, in *Vat. syr.* 140, 53 *a*).
19. [1] Edit. Holl, p. 100 = PG, XLIII, 168, D.

20. Sed ... Castitas Tua ... verbum convertit ad incorruptionem immunitatis a peccato et haec scribit : Ἀνιάτου γὰρ ῥύσεως τοῦ αἵματος τῇ γυναικὶ οὔσης, τῇ ἀφῇ τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου τοῦ κυρίου τὸ ζητούμενον ὑπέκλεψεν[1]. Ὁ δὲ κύριος εἶπεν· «ἥψατό μού τις»· τῶν δὲ μαθητῶν λεγόντων· «οἱ ὄχλοι συνέχουσίν σε», πάλιν εἶπεν· «ἥψατό μού τις· ἐγὼ γὰρ ἔγνων», οὐ· τὸ ἀκάθαρτον προσωμιληκέναι μοι, ἀλλά· «δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ»· δοὺς ἔδωκα, καὶ οὔ· λαβὼν ἔλαβον· ἐνέργησα, καὶ οὔ· ἐνεργήθην· πᾶν γὰρ ἀλλότριον προσομιλοῦν μοι μακρόθεν ἐφθαρμένον, εἰ καὶ οἰκεῖον, οὐ προσίθεται· τὸ γὰρ πλήρωμα ἐξ οὗ τὰ πάντα ἔλαβεν[2] οὐ παραδέχεται προσθήκην. Εἰ δὲ τῷ κρασπέδῳ τοῦ ἱματίου μὴ προσωμίλησεν ἡ φθορά, τί εἰπεῖν ἐπ' αὐτῷ; Ὅτι τὸ σῶμα ἄφθαρτον. Εἰ γὰρ τὴν φθορὰν παρεδέξατο, εἴπωμεν ὅτι καὶ τῶν ὀρεκτικῶν κινήσεων ἡττήθη.

21. ..Et huic testimonio fraudem admiscens, verbis inspiratis inserere ausus est proprias opiniones et hoc effatum turpe, et sancto dicente : «τὰ δὲ ἀπὸ κακίας πάθη, ὅσα τὸ καθαρὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐπιρρυπαίνει, ταῦτα ὡς ἀνάξια τῆς ἀχράντου θεότητος ἀπωσάμενος[1]», ipse effecit : τὰ δὲ ἀπὸ κακίας πάθη, ὅσα τὸ καθαρὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐπιρρυπαίνει, ἅπερ ἐστὶν ἡ φθορά, τὸ τῆς κακίας γέννημα.

22. Scripsit autem circa finem tractatus sui reprehensibilis, sic... : Οὔπω ἐξεδυσάμεθα τὴν τοῦ σώματος σύμπηξιν τοῦ ἐκ φθορᾶς· σῶμα γὰρ ἐκ φθορᾶς συμπεπηγμένον ἡμῖν ἔτι πάρεστι τὸ σῶμα.

23. Et ubique in tractatu suo coniugio compaginat corruptionem, illam «ex copula» vocans, et illos qui ex eo

20. [1] Cf. Luc., viii, 43-48. — [2] Cf. Ioh., i, 16.
21. [1] S. Basilii *Epistola ad Sozopolitanos* (PG, XXXII, 972, B).

nascuntur ex copula dicens esse; et modo quidem, de Adamo scribens : *Οὔτε ἐκ μίξεως οὔτε ἐκ φθορᾶς, κἂν μικρὸν χρόνον, τὴν σύσῖασιν ἔλαϐεν.*

24. Modo autem, de nativitate Salvatoris nostri : *Ἀνεκεφαλαιώθη δὲ ὑπερϐὰς τὸν νόμον, τὸν ἐκ μίξεως λέγω καὶ ἐκ φθορᾶς.*

25. Frustra autem simulans se recte confiteri, dixit in alio loco : *Δυνάμεθα ἐπάγειν τὸ σῶμα εἰς τὸ τῆς βουλῆς ἡμῶν τῇ ἐπικρατείᾳ τῆς γνώμης.* Malum enim quod (*esset*) in natura quomodo vi mens abigeret?

26. Inepte scripsit ex auditione (*acceptum*), ne videretur ignarus operum Homeri : *Οἱ οὖν, κατὰ τὰς τῶν Ἑλλήνων μυθολογίας, φιλοῦντες τὴν πορνικὴν διαγωγὴν τὴν πορνείαν ἐθεοποίουν, ἵνα μὴ μεμφθῶσιν εἰργασμένοι πορνείαν· καὶ μηχανώμενοι καθαιρεῖν, τὸν Ἄρην ἐθεοποίουν, προσαγορεύοντες αὐτὸν ἀνδροφόνον*[1] *καὶ φονῶν ἐργάτην, ἵνα τοῦτο ἄμεμπῖον μηχανήσωνται τοῖς τὸ κατὰ τὸν Θεὸν αὐτῶν μιμουμένοις ἔργῳ.*

27. Dicit enim : *Παθητὸν μὲν λέγω, φθαρτὸν δὲ οὐκ ἀνέχομαι λέγειν τὸν εἰς ἡμᾶς τὴν ἀφθαρσίαν ὁδηγήσαντα.*

28. Extra improbam phantasiastarum turmam videri studens, de Christo scripsisti in tomo isto stupendo tuo : *Οὐ δοκήσει ἀλλ' ἀληθείᾳ ὅλον τὸ ὑπ' ἐμοῦ ὠφειλομένον ἀπέτισεν.*

29. Iis enim adiunxisti : *Εἰ γὰρ οὐκ ἐδυνήθη ὁ λόγος, δημιουργὸς ὤν, ἐκ τῆς ὑπὸ φθορὰν πεσούσης φύσεως τρόπῳ ἀφθάρτῳ λαϐεῖν σῶμα ἄφθαρτον, πολλῷ μᾶλλον ἀδύνατος ἂν ἦν ἡ φύσις ἐκ γονέων τυφλούντων ὀφθαλμοὺς ἢ ἄλλο τι μέρος ἢ μέλος γεννᾶσθαι υἱοὺς ὑγιεῖς. Εἰ δὲ καὶ ἐκ τῶν βεϐλαμμένων οἴδαμεν τεχθῆναι υἱοὺς ὑγιεῖς, πῶς δὲ οὐκ*

26. [1] Cf. Δ, 441.

ἐσαρκώθη ἀπηλλαγμένος πάσης τῆς φθορᾶς τῷ γένει ἐπιγενομένης ὁ τῆς φύσεως ποιητής; Λέγουσι δὲ ὅτι τῆς φύσεως ἡμῶν ἤδη φθαρείσης κοινωνήσαντος τοῦ λόγου ἀναγκαίως καὶ τῆς φύσεως τὰ ἴδια ἐν τῷ συλληφθέντι σώματι φυσικῶς εὑρέθη, τοῦτ' ἔστιν ἡ φθορά· εἰδῶσι δὲ ὅτι τῆς φύσεως τὰ ἴδια οὐκ ἐν ἀλλοιώσει τοῦ κατὰ φύσιν, ἥπερ ἐστὶν ἡ φθορά, ἀλλὰ τεθέντα ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει ὑγιᾶ ἀπέδειξεν τὴν φύσιν, καὶ ἀληθέστερόν ἐστι τὸ λέγειν ὅτι, φυλάσσων τῇ φύσει ἐν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ ἃ διὰ τὸ ἄλογον νενόσηκεν ἐν ἡμῖν, ὑγιᾶ ἀπέδειξεν ἐν αὐτῷ τὴν φύσιν ἄμικτον φθορᾷ· βουλόμενος γὰρ ἀνακαινοῦν ὡς τὸ ἴδιον ποίημα τὸ ἡμέτερον πλάσμα, δι' ἑαυτοῦ προσήνεγκεν ἡμᾶς εἰς τὴν ἀπαρχήν, δίχα τοῦ ἀπὸ τοῦ φθαρῆναι βλάβους.

30. Tanquam nobis subicientibus determinationibus non voluntariis Verbum Dei voluntarie incarnatum, sequens fingis responsum quasi ex persona nostra a te dictum et dicis : «[1] Λέγομεν ἡμεῖς περὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ὅτι καὶ φθαρτὸν ἦν κατὰ φυσικοὺς ὅρους ἐμφύτους», καί· «ὁ ἀρξάμενος, τέλος ἔσται αὐτῷ», καί· «ὁ συντεθείς, καὶ διαλυθήσεται πάντως». Εἰ δὲ τοῦτο, *τί ἐροῦσι περὶ τῶν ἀγγέλων τῶν ἀρξαμένων; Ἆρα καὶ ὅτι ἀποθανοῦνται*; Καὶ ὅτι ἐγένοντο, ἆρα καὶ ὅτι φθαρήσονται;

31. Iterum ergo pedibus impediris in doctrina tua et modo quidem dicis : Παθητὸν μὲν λέγω τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ὅτι ἐκ τῆς παθητῆς καὶ θνητῆς φύσεως ἐλήφθη, δηλονότι ἐκ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους, modo autem iterum[1] . . .

32. Scripsisti enim : Μάλιστα δὲ ὅτι Γρηγόριος ὁ Θαυμα-

30. [1] Verba Severo attributa intra « » contraximus.
31. [1] Tunc alludit Severus ad textum fragmenti 52.

τουργὸς ἀναθεματίζει τοὺς λέγοντας τὸν κύριον τρεπτὸν τῇ ψυχῇ ἢ φθαρτὸν τῷ σώματι[1].

33. Et hoc aliud scripsisti de sancto Christi corpore : *Ἀλλὰ τὸ αὐτὸ σῶμα, ὥσπερ ἦν ὅτε ἔπαθεν, οὕτως ἀνέστη ἀνάλλακτον τριήμερον καὶ πρὸ τῆς διαλύσεως* · ἡμέραν γὰρ μίαν τὴν μέσην ἐποίησε καὶ νύκτας δύο.

34. Sic enim scripsisti : Εἰ δὲ καὶ γέγραπται· «εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, νῦν οὐκέτι γινώσκομεν[1]», τοῦτ' ἔστιν· οὐκέτι συγχωρήσει τοῖς πάθεσιν ἑκουσίως· ἀπετέλησε γὰρ ὅ τι ἐβούλετο, ὅλην τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἐξαγοράσας τοῖς πάθεσιν ἑκουσίοις αὐτοῦ, καὶ οὐκέτι πρὸς τὰ πάθη ὑποστρέψεται, ὡς μὴ ἅπαξ τὸ ζητούμενον κατορθώσας.

35. Nec vero hoc aliud a te scriptum immune est a suspicione. Dixisti enim : Μὴ πιστεύσωσι δὲ ἐκεῖνοι ὅτι συλλαβούσης καὶ τεκούσης τῆς παρθένου χωρὶς ἀνθρώπου, ἀκέραιος ἐφυλάχθη ἡ παρθενία αὐτῆς μηδεμίαν ὑποστᾶσα διαίρεσιν· μηδὲ πιστεύσωσι καὶ τῇ τοῦ Μωυσέως γραφῇ λεγούσῃ ὅτι ἔλαβεν ὁ Θεὸς μίαν τῶν πλευρῶν τοῦ Ἀδὰμ καὶ ᾠκοδόμησεν αὐτὴν εἰς Εὔαν γυναῖκα τέλειον[1], μηδεμιᾶς τῷ Ἀδὰμ γεγενημένης διαφθορᾶς ἢ ἐλαττώσεως καὶ τὴν Εὔαν μηδὲν ἀπολειπούσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως.

36. Reperio autem castum Iulianum episcopum in tomo tractatus sui . . . . . haec scribentem : «Ὅσοι οὖν ἔλαβον αὐτόν», τοῦτ' ἔστιν ὅσοι ἀνέγνωσαν αὐτόν, «ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι» · ὥσπερ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου υἱὸς ἐγένετο, «οὐκ ἐξ αἵματος οὐδὲ ἐκ θελήματος

32. [1] Cf. pseudo-Gregorii Thaumaturgi anathema ix (edit. Hahn *Bibliothek der Symbole*, p. 283 = PG, X, 1132, D).
34. [1] II *Cor.*, v, 6.
35. [1] Cf. *Gen.*, ii, 21-22.

σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ Θεοῦ[1] » ἀναγεννῶνται.

37. Etiam dicis : *Τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία[1]*, ὡς εἶπεν ὁ ἀπόστολος, *ἡ ἐὰν μὴ κεντῇ, οὐκ ἐνεργεῖ ὁ θάνατος*, κἂν νομίζηται ἐνεργεῖν. Ἐν πᾶσι γὰρ ὁ κρατῶν κυριεύει τοῦ κρατουμένου, καθὼς εἶπεν ὁ ἐν ἁγίοις Ἀθανάσιος[2], καὶ τὸ ῥῆμα ἀληθές ἐστιν.

38. Ipsius Iuliani, ex tomo illo : Τὸ οὖν φθαρτὸν γενέσθαι τὸ σῶμα τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ, εἰ καὶ ἐκ τοῦ ὑπὸ φθορὰν ἐλήφθη τρόπῳ ἀφθάρτῳ, ἀποβάλλει καὶ ἀποπτύει πᾶς λόγος ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ εἰρημένος καὶ πᾶν λογικὸν νόημα.

39. Et iterum : Οὐκοῦν οὐδαμοῦ εὕρομεν εἰρημένον οὔτε ταῖς θείαις γραφαῖς οὔτε τοῖς ἐνδόξοις διδασκάλοις τῆς ἐκκλησίας ὅτι πώποτε φθαρτὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ κυρίου.

40. Iuliani, ex tomo primo quem misit sancto Severo. . . . Et Iulianus, statim explanans corruptionem de qua locutus erat Cyrillus[1], dixit : Ἐπακολουθῶν τῷ τοῦ ἀποστόλου ῥητῷ ὅ φησιν· « οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θανάτου[2] », τοῦτ' ἔστιν· οὐδὲ δυνάμει δεκτικὸς ἦν τῆς φθορᾶς.

41. Iuliani, ex hac oratione : Φυσικὴν δὲ φθορὰν ἔχει ἡ κοινότης ἀπὸ τῆς παραβάσεως τῆς ἐν Ἀδάμ· ἀποτελεῖ γὰρ τὴν μίξιν ἡ φθορά, καὶ τούτῳ τῷ πάθει ἐκφύει ὁ ἄνθρωπος μετὰ τὴν ἁμαρτίαν τὴν ἐν Ἀδάμ.

42. Propositiones haereticae contra quas convinci oportet : Ὅτι λεκτέον ὅτι ἐξ ἡμῶν μετέσχεν ὁ κύριος ἡμῶν σαρ-

36. [1] Ioh., i, 12-13.

37. [1] I *Cor.*, xv, 56. — [2] Cf. *De passione et cruce Domini*, 12 (PG, XXVIII, 205, C).

40. [1] In locis quos iam supra ad fragmentum 4 notavimus. — [2] *Act.*, ii, 24.

κὸς καὶ αἵματος καὶ ψυχῆς λογικῆς καὶ νοερᾶς, χωρὶς τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς Φθορᾶς, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν ἐγένετο «ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔσʹιν τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ» οὐχ ἑαυτόν, ἀλλ' ἡμᾶς «ὅσοι Φόβῳ θανάτου ἔνοχοι ἦμεν δουλείας[1]»· καὶ ὁμολογητέον ὅτι «κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ[2]», — οὐ γὰρ τοῦ ἰδίου υἱοῦ ἐφείσατο[3] παθεῖν ὑπὲρ ἡμῶν ἑκουσίως σαρκὶ καὶ οὐ κατ' ἀνάγκην Φύσεως, — καὶ ὅτι οὐ διὰ τῆς ἀνασʹάσεως μετέλαβε τὴν ἀφθαρσίαν ἢ ἄλλο τι τῶν θεοπρεπῶν, ὡς αὐτῷ μὴ ὑπαρχόντων καὶ πρὸ τῆς ἀνασʹάσεως· κατὰ τὰς θείας γραφὰς καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας.

43. Propositio haeretica secunda : Ὅτι μὴ λεκτέον καθ' ὅντινα τρόπον ἢ χρόνον Φθαρτὸν τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν, ἀλλ' ὁμολογητέον ἀπὸ τῆς ἀνεκφράσʹου καὶ ἀληθοῦς ἑνώσεως ἄφθαρτον καὶ ἅγιον καὶ ζωοποιὸν κατὰ πάντα διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν· κατὰ τὰς θείας γραφὰς καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας.

44. Propositio haeretica tertia : Ὅτι μὴ λεκτέον ὅτι πρὸ τῆς παραβάσεως Φυσικῶς ἦν θάνατος καὶ Φθορά, — «ὁ θεὸς γὰρ θάνατον οὐκ ἐποίησεν», ὡς γέγραπʹαι[1], — ἀλλὰ παρὰ Φύσιν διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπεγένετο ἡμῖν μετὰ τὴν παράβασιν· κατὰ τὰς θείας γραφὰς καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας.

45. Propositio haeretica quarta : Ὅτι μὴ λεκτέον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν παθητὸν καὶ θνητὸν ὡς ἐξ ἀνάγκης καὶ κατὰ τοῦτο Φθαρτόν, καὶ τῶν ἀναγκῶν Φυσικῶν ἔνοχον, ἀλλ' ὁμολογητέον ὅτι ἑκουσίως ὡς ἀληθῶς ὑπέμεινεν πάθη σωτήρια ὑπὲρ ἡμῶν καὶ θάνατον ζωοποιόν, μὴ ἀποσʹῆσαν ἐν τούτοις τὴν ἰδίαν ἀπάθειαν καὶ ἀθανα-

42. [1] *Hebr.*, II, 14-15. — [2] *Rom.*, V, 10. — [3] *Rom.*, VIII, 32.
44. [1] *Sap.*, I, 13.

σίαν, ἀλλ' εἰς ἡμᾶς διὰ τούτων ὁδηγῆσαν τὴν ἀπάθειαν καὶ τὴν ἀθανασίαν· κατὰ τὰς θείας γραφὰς καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας.

46. Propositio haeretica quinta : Ὅτι μὴ λεκτέον ὅτι ἡ μικρισις ἦν ἡ καταδίκη, ἐπὶ τὸ σῶμα μόνον, ἥ φησιν· « γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ[1] », ἀλλ' ὁμολογητέον ὅτι πρὸς ὅλον τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἐξεφωνήθη· κατὰ τὰς θείας γραφὰς καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας.

47. Propositio haeretica sexta : Ὅτι μὴ λεκτέον τὰ πάθη τοῦ κυρίου ἡμῶν φθοροποιὰ ἢ τὸν θάνατον αὐτοῦ ὀλέθριον, ἀλλ' ὁμολογητέον τὰ μὲν πάθη σωτήρια, τὸν δὲ θάνατον ζωοποιόν· κατὰ τὰς θείας γραφὰς καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας.

48. Propositio haeretica septima : Ὅτι μὴ λεκτέον ὅτι ὑπέστη τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν τὴν φθορὰν οὔτε τελείως οὔτε κατὰ μέρος, *ἀλλ' ὁμολογητέον ὅτι ἀπ' αὐτῆς τῆς ἑνώσεως τοιοῦτον ἦν οἷον μετὰ τὴν ἀνάστασιν*, — ὡς γὰρ ἡμῖν ἀπέθανεν, καὶ ἡμῖν ἀνέστη, — μηδεμίαν προκοπὴν ἐκ τῆς ἀναστάσεως δεξάμενον, ἀλλ' ἐξ οὗ ἡνώθη τῷ θεῷ λόγῳ ἄφθαρτον καὶ ἅγιον καὶ ζωοποιόν· κατὰ τὸ τῶν ἁγίων πατέρων ῥητόν.

49. Propositio haeretica octava : Ὅτι μὴ λεκτέον ὅτι ἐκρατήθη τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ ἐγένετο ὑπὸ τὴν τῶν παθῶν καὶ τοῦ θανάτου βίαν ἀνάγκῃ φυσικῇ κατὰ τὰ ἡμέτερα σώματα, ἢ κατά τι ἔνοχον ὀφλημάτων, ἀλλ' ὁμολογητέον τὰ πάθη καὶ τὸν θάνατον· κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας.

50. Ubi ergo reponemus adversarium istum sanorum dogmatum qui dixit ex corruptione peccati concretum corpus humanum et illud vocavit peccato infectum (ἐν

46. [1] *Gen.*, III, 19.

ἁμαρτίᾳ) et ad peccatum Adami (ἁμαρτία ἡ παρ' Ἀδάμ) provocat : Κατέβη οὖν καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ λόγου εἰς ᾅδου ὅπου ἦσαν πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων, ὅτι τῇ ἁμαρτίᾳ τῇ παρ' Ἀδὰμ καὶ ἐπ' αὐτοὺς ἤκμασεν ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου... Quare castus Iulianus episcopus errorem suum obtegi sperans, et has additiones novas tomo suo affinxit, eradens «ἁμαρτία ἡ παρ' Ἀδάμ», sed resumens «ἁμαρτία αὐτοῦ τοῦ σώματος».

51. Audiamus vero additionem eius novam et fraudem : Εὑρίσκω δὲ καὶ ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ ἐπὶ διαφόρων νοουμένων λέγεσθαι διαφόρως προσηγορίας ταύτας. Ἐν τοῖς ψαλμοῖς μέν, ἐπὶ τοῦ ἐλέους· «αὐτὸς δέ ἐστιν οἰκτίρμων καὶ ἱλάσεται τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν καὶ οὐ διαφθερεῖ[1]», τοῦτ' ἔστιν· οὐ παραδώσει τῇ φθορᾷ ἐν ἐνεργείᾳ. Ἐπὶ τῆς ὀργῆς δέ, ὡς ὅτε φησὶν ὁ ἀπόστολος· «εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός[2]», τῆς φθορᾶς μᾶλλον τῆς διαφθορᾶς οὔσης ἐνεργοῦ· ὡς μάλιστα δέ, ὡς ὅτε φησίν, καταφθερῶ πᾶσαν σάρκα[3] «ὅτι κατέφθειρεν πᾶσα σὰρξ τὴν ὁδὸν[4]» τοῦ θεοῦ· καὶ τὸν Ἰοθὸρ δὲ εἰσάγει λέγοντα τῷ Μωυσεῖ· «φθορᾷ καταφθαρήσῃ ἀνυπομονήτῳ καὶ σὺ καὶ πᾶς ὁ λαός[5]», ἐὰν μόνος κρίνειν βουλήσῃς ἀναρίθμητον λαόν. Ἐπὶ τοῦ κυρίου δέ, ἐν τῷ ψαλμῷ· «οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν[6]», ἐφῶμεν δὲ τὸ πάθος τῆς ἐπιθυμίας ἢ φθορᾶς· ἐν τοῖς πράξεσι δὲ τῶν ἀποστόλων· «οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν[7]».

52. Ausus es enim addendo novas et coenosas sordes aperte dicere in abominando libello tuo : *Οὐ λέγομεν ἡμεῖς τὸ «ὁμοούσιος ἡμῖν» κατὰ τὸ παθητικόν, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας*, ὥστε κἂν ἀπαθής, κἂν ἄφθαρτος, ὁμοούσιος ἡμῖν ἐστι κατὰ τὸ ἐκ τῆς αὐτῆς

51. [1] *Psalm.* LXXVII, 38. — [2] I *Cor.*, III, 17. — [3] Cf. *Gen.*, VI, 17. — [4] *Gen.*, VI, 12. — [5] *Exod.*, XVIII, 18. — [6] *Psalm.* XV, 10. — [7] *Act.*, II, 31.

φύσεως* · οὐ γὰρ ὅτι αὐτὸς ἑκουσίως ἔπαθεν, ἡμεῖς δὲ ταῦτα ἀκουσίως πάσχομεν, ἐκ τούτου ἑτεροούσιός ἐστιν.

53. Quare . . . et haec nobis ut aenigmata in tuis novis additionibus ultimo produxisti et scribis de adoranda et vivifica carne Domini : Εἰ δὲ τὸ φθαρτὸν ὁμοούσιον ἡμῖν ἐστιν, τὸ ἄφθαρτον οὐκ ἔστιν ὁμοούσιον, καὶ ὡς παρ' αὐτῶν, μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ὁ κύριος ἅμα τῇ φθορᾷ καὶ τὸ ὁμοούσιον ἡμῖν ἔλυσεν, καὶ ἕστηκεν αὐτοῖς τὸ ῥῆμα ἐν τῷ ἀρνεῖσθαι ὁμοούσιον ἡμῖν εἶναι τὸν κύριον μετὰ τὴν ἀνάστασιν.

54. Et additionem tertiam iterum posuisti in adinventionibus tuis novis et scripsisti hoc incredibile : Ἐκοινώνησε γὰρ ἡμῖν τῶν πάθων τῶν ἑκουσίων καὶ φυσικῶν ἅπερ τινὲς φθορὰν προσαγορεύουσιν, ὡς καὶ τῆς ζωῆς τοῦ χρόνου, ἵνα κατασκευάσῃ τὴν ἀφθαρσίαν τῷ ἡμετέρῳ σώματι διὰ τῆς ἀναστάσεως.

55. Et audes nomen Patrum ore tuo proferre et in additionibus tuis novis scribere . . . : . . . Ὃ δὲ λέγουσιν οἱ πατέρες τοιοῦτον εἶναι· τὸ ἐν ἡμῖν φθαρτόν, ἐν τῷ λόγῳ ἄφθαρτον, καὶ τὸ ἐν ἡμῖν θνητόν, ἐν τῷ λόγῳ ἀθάνατον, καὶ τὸ ἐν ἡμῖν ἐν ἁμαρτίᾳ, ἐν τῷ λόγῳ ἀναμαρτησία, καὶ τοσοῦτον μόνον κεκοινώνηκεν ὅσον τὸ κοινὸν ὑψώσειν, μὴ κρατούμενος ἢ καταχθείς, ἀλλὰ κρατήσας καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸ εἰς τὴν ἰδίαν ὑπεροχήν, καθὸ τῇ θεότητι ἐβάφη καὶ ἡνώθη.

56. Ego autem non novi quomodo. . . in novis additionibus nobis addidit : Ὥσπερ κατὰ τὸν τοῦ Ἰεζεχιὴλ λόγον[1], ἡ πύλη αὕτη ἐκέκλειτο ὅτι ὁ κύριος μόνος εἰσήρχετο δι' αὐτῆς, καὶ ἡ πύλη ἐκέκλειτο.

57. Et in apologia illa quae ultimo prodivit. . . dicis :

56. [1] Ezech., xliv, 2.

Σημαίνει γὰρ ἡ τῶν ἄρτων πολυπλασίασις ἐν ὀψωνίοις τοιούτοις[1] οὐδὲν ἄλλο εἰ μὴ τὴν δύναμιν τῆς ἀπαθείας ἐν τοῖς πάθεσι τοῦ κυριακοῦ σώματος.

58. Et iterum : Διὰ τὴν φυσικὴν ἀφθαρσίαν τῇ ἀπαρχῇ γενομένην ἐκ τῆς ἑνώσεως πρὸς τὸν Θεὸν λόγον . . . .

59. Apologiam facere volens, haec scribis : Ὅτι δὲ ἐν ἑτέρῳ λόγῳ ὑπ' ἐμοῦ γεγραμμένῳ εἶπον ὅτι ἐν αὐτῷ πάσχοντι οὐκ ἦν ἐνεργὰ τὰ πάθη, μάρτυρας ἔχω τὸν λέγοντα· «τῷ μώλωπι αὐτοῦ πάντες ἡμεῖς ἰάθημεν[1]», καὶ τὸν ὁμολογοῦντα αὐτὸν ἐν θανάτῳ ἐξουσίᾳ εἰπεῖν τοῖς κατόχοις τοῦ θανάτου· «ἐξέλθατε, καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει· ἀνακαλύφθητε[2]», «πυλωροὶ δὲ ᾄδου» αὐτὸν «ἰδόντες ἔπτηξαν[3]».

60. Sic scribis tu : *Διάκρισιν δὲ φθορᾶς πρὸς φθορὰν ἐπὶ τοῦ κυρίου λέγεσθαι ἢ διαλύσεως πρὸς ἁμαρτίαν οὐδ' ἡ θεία γραφὴ δέχεται, διδάσκουσα ὅτι ἡ ἁμαρτία ἐστὶν αἰτία πάσης φθορᾶς, καὶ Κύριλλος ἀπέβαλε *λέγων ὅτι ῥίζα ἐστὶν ἡ ἁμαρτία[1].

61. Et ipsum sapientissimum Cyrillum audes iterum more servili accusare ac si errasset et errorem emendasset, et impudenter scribis : Οὐ γὰρ ἠνεσχόμην μετὰ τὴν ἕνωσιν λέγειν τὰς τῶν ἐνεργειῶν καὶ φύσεων ἰδιότητας, κατασκοπήσας καὶ ἐν τούτῳ τὸν μακάριον Κύριλλον. Οὗτος γὰρ ἰασάμενος τὸ αὐτῷ γεγραμμένον περὶ τούτου, ἐν ἰσχναῖς ἐννοίαις καὶ νοῦ φαντασίαις εἶπεν ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ θεωρεῖσθαι ταύτας[1].

62. 1. Tu autem . . . novum quid affers et dicis : Ποιό-

57. [1] Cf. Marc., vi, 35-44; viii, 1-10.
59. [1] Is., liii, 5. — [2] Is., xlix, 9. — [3] *Iob*, xxxviii, 17.
60. [1] Cf. *De adoratione in spiritu et veritate*, lib. XV (PG, LXVIII, 1008, A) : ἡ φθορὰ . . . ῥίζαν ἔχων τὴν ἁμαρτίαν.
61. [1] Cf. *Epistola ad Succensum* II (PG, LXXVII, 245, A).

της φυσικὴ περὶ τοῦ Θεοῦ μὲν οὐ κυρίως λέγεται, ὡς καταχρήσει δὲ λέγεται.

2. Ipsius, ex oratione contra Manichaeos et Eutychianos : Ἐνέργειαν φυσικὴν περὶ τοῦ Θεοῦ κυρίως λέγεσθαι οὐ δυνατόν, καταχρηστικῶς δὲ λέγεται ὡς πολλὰ ἕτερα, λέγω δὲ τὸ καθεύδειν, τὸ ἡσυχάζειν[1].

63. Iuliani, ex oratione contra Eutychianos : Οὐχ ὑπέστη ἡ σὰρξ πρῶτον, ἀλλὰ * ἅμα τῷ γενέσθαι αὐτῇ ὑπῆρξεν ἡ τοῦ λόγου φύσις τῇ πρὸς τὸν λόγον ἑνώσει, καὶ ἐπὶ τοῦτο τούς τε νόμους φυσικοὺς ὑπερέβη *.

64. Ipsius, ex oratione contra Manichaeos et Eutychianos : Ἀναγκαῖον πάντως τῷ ἐλεήσαντι τὸ αὐτῷ ἐλεημένον λαβεῖν οὐκ ἐν ἀλλοιώσει τῆς φύσεως, ἀλλ' ἐν καθαιρέσει τοῦ πάθους ὅπερ ἐστὶν ἡ φθορά.

65. Anathema primum Iuliani phantasiastae : Εἴ τις μὴ ὁμολογεῖ ὅτι ὁ Θεὸς λόγος, ὁ τῷ πατρὶ ὁμοούσιος, σαρκωθεὶς καὶ ἐνανθρωπήσας ἀληθῶς ὁμοούσιος ἡμῖν ἐν πᾶσι καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ χρηματίζει, χωρὶς τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς φθορᾶς, — οὔτε γὰρ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν οὐσία, οὔτε ἡ φθορά· τοῦτον ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

66. Anathema secundum Iuliani phantasiastae : Εἴ τις λέγει ὅτι οὐρανόθεν ἢ ἐξ ἑτέρας οὐσίας κεκοινώνηκεν σαρκὸς καὶ αἵματος ὁ κύριος, καὶ ὅτι οὐκ ἐκ τῆς φύσεως διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐνόχου φθορᾶς καὶ θανάτου ἐσαρκώθη ὁ Θεὸς λόγος ἀνεκφράστως ἐκ τοῦ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, ἐκ τῶν ὀστῶν καὶ ἐκ τῆς σαρκὸς

62. [1] In *Capitulis contra Iulianistas* (*Add.* 12155, 115 *b*-116 *c*), subsequitur textum fragmenti huius 62, *in secunda eius forma*, locus e tractatu *Adversus Apologiam Iuliani* desumptus (*Add.* 12158, 107 *c*-110 *c*); ei autem loco praefigitur, in hoc opere Severi (*Add.* 12158, 107 *c*), textus eiusdem fragmenti *in prima sua forma*.

αὐτῆς τῆς ἡμῖν ὁμοουσίου κατὰ πάντα· τοῦτον ἀναθέματι ὑποτάσσει ἡ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

67. Anathema tertium Iuliani phantasiastae : Εἴ τις λέγει ὅτι φαντασίᾳ ἢ δοκήσει ὑπέμεινεν ὁ θεὸς λόγος σαρκωθεὶς καὶ ἐνανθρωπήσας τὰ πάθη ἐν τῇ ἁγίᾳ γραφῇ ἀναγεγραμμένα, καὶ οὐχ ἑκουσίως ὑπερ ἡμῶν· ἀνάθεμα ἔστω.

68. Anathema quartum Iuliani phantasiastae : Εἴ τις λέγει τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα μιαρὰν ἢ ἀκάθαρτον κατὰ φύσιν καὶ τῆς πρὸς τὸν λόγον ἑνώσεως ἀνάξιον· οὗτος, ὡς ἐναντίος τῶν ἁγίων γραφῶν, ἀνάθεμα ἔστω.

69. Anathema quintum Iuliani phantasiastae : Εἴ τις λέγει ὅτι ὡς μὴ πάθη καὶ θάνατον παραδεχόμενος ἀπαθὴς ἦν καὶ ἀθάνατος Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἑκουσίως παραδεξάμενος ὑπὲρ ἡμῶν τὰ πάθη καὶ τὸν θάνατον, καὶ μὴ ὁμολογεῖ αὐτὸν ἐν τοῖς πάθεσιν ἀπαθῆ καὶ ἐν τῷ ζωοποιῷ θανάτῳ ἀθάνατον, — ἢ ὅτι δοκήσει ἢ φαντασίᾳ ἀνέδειξεν αὐτὰ καὶ οὐκ ἀληθείᾳ ἔπαθεν· ὡς ψευδοῦς γραφόμενος τὴν ἀλήθειαν, καὶ τὸ γένος τῆς διὰ τῶν πάθων ἰάσεως προαιρούμενος καὶ τῆς διὰ τοῦ θανάτου ζωῆς, ἀναθεματιζέσθω.

70. Anathema sextum Iuliani phantasiastae : Εἴ τις μὴ ὁμολογεῖ ὅτι τὴν ἡμετέραν σάρκα πεσοῦσαν ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν φθορὰν διὰ φιλανθρωπίαν ἰδιοποιήσατο ὁ θεὸς λόγος ἵνα ταύτην ἀπαλλάξῃ τῆς τε φθορᾶς καὶ τῆς ἁμαρτίας, ἀλλ᾽ ὅτι σαρκωθεὶς ἔπεσεν ὑπὸ τὴν φθοράν, — λέγων φυσικῶς εἶναι φθορὰν ἐν τῇ σαρκὶ καὶ οὐκ ἐκ τῆς ἁμαρτίας ἐπιγεγενῆσθαι, — καὶ διὰ τοῦτο ἐσαρκώθη ὁ κύριος ἵνα ἡμᾶς ἀπαλλάξῃ θανάτου καὶ φθορᾶς, τοῦτο βουλόμενός τε καὶ δυνάμενος· ὡς μὴ βουλόμενος τὰ ὀρθὰ δόγματα ἐννοεῖν, ἀλλότριος μὲν ὑπάρχων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀπολυτρώσεως, ἑαυτὸν δὲ καθιστὰς ἐν μέρει τῶν ἐναντίων, ἀνάθεμα ἔστω.

71. Anathema septimum Iuliani phantasiastae : Εἴ τις διαιρεῖ τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν εἰς τὸ ἀσώματον καὶ τὴν σάρκα, καὶ ταύτην μὲν λέγει φθαρτὴν εἶναι κατὰ φύσιν, κἂν μὴ ἡμάρτῃ, τὴν δὲ ψυχὴν ἐκτὸς τῆς τοῦ θανάτου καταδίκης, ἵνα διὰ τούτου εἴπῃ τὸν κύριον σαρκὶ μὲν φθαρτὸν κατὰ φύσιν, πνεύματι δὲ ἄφθαρτον, ὥστε οὕτως ἡμῖν εἰσάγειν τὴν τῶν Χριστῶν δυάδα καὶ φύσεων καὶ ἰδιοτήτων καὶ υἱῶν, ἕνα μὲν φύσει, ἕτερον δὲ καταχρηστικῶς· οὗτος, ὡς σὺν τῷ κυρίῳ σαρκωθέντι φιλονεικῶν περὶ ἑαυτοῦ εἰπόντι ὅτι ἐστὶν ὁ ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένος καὶ ἐν ᾧ ἔστιν ὅσα ἔχει ὁ πατήρ[1], καὶ τὰς θείας γραφὰς παραβαίνων, ἀνάθεμα ἔστω.

72. Anathema octavum Iuliani phantasiastae : Εἴ τις μετὰ τὴν ἄφραστον καὶ ἀπερινόητον ἕνωσιν τολμήσει λέγειν δύο φύσεις ἢ δύο οὐσίας ἢ δύο ἰδιότητας ἢ δύο ἐνεργείας· ὡς δύο πρόσωπα λέγων ἢ δύο ὑποστάσεις, ἀνάθεμα ἔστω.

73. Anathema nonum Iuliani phantasiastae : Εἴ τις ὀλέθριον τολμᾷ λέγειν τὸν τοῦ κυρίου ἡμῶν ζωοποιὸν θάνατον καὶ φθοροποιὰ ὀνομάζει τὰ σωτήρια πάθη αὐτοῦ· ἀνάθεμα ἔστω.

74. Anathema decimum Iuliani phantasiastae : Εἴ τις τολμᾷ λέγειν κεκρατηκέναι ὀλέθριον θάνατον τοῦ σώματος τοῦ κυρίου ἡμῶν ὡς τῆς φθορᾶς ἐνόχου ἐξ ἀνάγκης, καὶ τῶν πάθων καὶ τοῦ θανάτου· ἀνάθεμα ἔστω.

75. Ipsius, ex oratione prima : Ὅτι δὲ καὶ ἡ ψυχὴ τὸν αὐτὸν θάνατον ὑπομένει, μαρτυρεῖ ἡ θεία γραφὴ λέγουσα· « ἡ ψυχὴ ἡ ἁμαρτάνουσα, αὕτη ἀποθανεῖται[1] ». Τὸ γὰρ σῶμα κοινὸν ἀπερχόμενον εἰς γῆν ὁρᾷ διαφθοράν, τοῦτ'

71. [1] Cf. Ioh., xvi, 15.
75. [1] Ezech., xviii, 4.

ἔστι διαφθείρεται· ἡ δὲ ψυχὴ ἐν ᾅδου ὑπομένει τὸν θάνατον, μὴ διαλυθεῖσα.

76. Et Cyrillus. . . , in libro primo *Commentarii in Genesim*, de creatione Adami sic dicit : « Ἄγαλμα δὲ διαπλάσας ἐκ γῆς, ζῶον αὐτὸ λογικὸν ἀποτελεῖ, καὶ ἵνα τοὺς τῆς ἰδίας φύσεως ἀνατρέχον λόγους, ἄφθαρτον γένηται καὶ ἀπλανές, τὸ πνεῦμα ζωοποιὸν εὐθὺς αὐτῷ ἐνεχάραττε. . .[1]. » Iulianus autem. . . in oratione sua prima effatum ut beati Cyrilli afferens, illud adulteravit, sic illud ponens : ἵνα τοὺς τῆς ἰδίας φύσεως ἔχῃ λόγους.

77. A veritatis redargutione formidans, in tomo suo secundo, — id est in oratione, — ausus est scribere : Ὁ γὰρ ἐν τῇ ἐξουσίᾳ ἔχων τὸ παθεῖν καὶ τὸ μὴ παθεῖν ὅτι κύριος ἦν τοῦ μὴ παθεῖν, καὶ σαρκὶ ἀπαθὴς ὑπάρχων ἑκουσίως ἐγένετο ὑπὲρ ἡμῶν παθητός.

78. Dixit enim in tomo secundo, — id est in oratione, — tractatus. . . mihi oppositi, . . . contra doctorem effatum retorquens. . . tanquam illud explicans. . . : . . . ἐπιλέγει· « πάσχει τι ἐν τελευταίοις ἡ σὰρξ ἴδιόν τε καὶ φυσικόν[1] ». Ἴδιον γὰρ καὶ φυσικὸν τῆς κοινότητος μετὰ τὴν παράβασιν· οὐ γὰρ ἴδιον καὶ φυσικὸν τοῦ κυριακοῦ σώματος μὴ πεσόντος ὑπὸ τὴν παράβασιν ἢ ὑπὸ τὴν ἀπ' αὐτῆς φθοράν, ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ἀπαλλάξαντος.

79. Iuliani, ex oratione secunda, adversarium suum alloquentis : Μὴ εἴπῃς τὸν ἄνθρωπον θνητὸν κατὰ φύσιν.

80. Ipsius, ex oratione secunda : Οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς λέγομεν τὴν σάρκα πονηράν, ἀλλ' οἱ λέγοντες ὅτι φθαρτή ἐστι κατὰ φύσιν.

76. [1] Cf. PG, LXIX, 20, B : Αγαλμα . . . ἀποτελεῖ, καὶ ἵνα τοὺς τῆς ἰδίας φύσεως ἀνατρέχοι λόγους, ἄφθαρτον, ζωοποιὸν εὐθὺς ἐνεχάραττε πνεῦμα.

78. [1] S. Cyrilli *In Ioannis evangelium commentarius*, lib. XII (edit. Pusey, vol. III, p. 93 = PG, LXXIV, 665, B).

81. Ipsius, ex oratione secunda : Ἀναγκαῖον προσῖίθεσθαι τῷ παθητῷ καὶ θνητῷ καὶ φθαρτῷ καὶ τὴν ἁμαρτίαν, ἥπερ ἐσῖὶ τούτων αἰτία.

82. Ipsius, ex oratione secunda, adversarium suum alloquentis : Εἰ δὲ φυσικῶς θνητὸς ὁ κύριος, κατὰ τὸ ῥητόν σου, ὁ τοῦ γάμου μὴ προσδεηθεὶς τῇ αὐτὸν συλλαβούσῃ μηδὲ λύσας τὰ παρθένια αὐτῆς ὡς ἔτεκεν αὐτὸν κατὰ σάρκα, λοιπὸν ἀπόδος αὐτῷ καὶ τὴν ἁμαρτίαν, χωρὶς ἧς οὐδ' ἂν ἡμεῖς τὸν θάνατον ἔγνωμεν.

83. Ipsius Iuliani, ex oratione secunda : Οὐδαμῶς ὠφείλησε δι' ἑαυτὸν παθεῖν ἑαυτόν τε σώζειν, τοῦτ' ἔσῖι τὴν ἰδίαν σάρκα· μηδεμιᾶ τῶν ἡμετέρων ἀλλοιώσεων ἀναχρώσαντος αὐτὸν τοῦ πάθους, οὐ λέγω ὅτι κατ' αὐτὸν ἔσχεν κράτος.

84. Ipsius, ex oratione secunda : Σώσει τοὺς διὰ τὴν ἁμαρτίαν αὐτῷ[1] ἐνόχους, διὰ τοῦ ἰδίου θανάτου, ὃν οὐκ ἂν ὑπέμεινεν ἄσαρκος ὤν. Φύσις γὰρ ἁπλοῦς οὐκ οἶδεν ὑπομένειν τὸν αἰσθητὸν θάνατον, τοῦτ' ἔσῖι διαίρεσιν· τοῦ γὰρ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνθέτου διαίρεσίς ἐσῖιν.

85. Figmentum quod confinxerunt Iulianus et Felicissimus sub nomine Petri Alexandriae episcopi et martyris... : Ἀλλ' ὁ Σαμοσατεὺς ὁ ἄπισῖος καὶ Ἄρειος ὁ ἀποσχισῖής, ἀκούων κύησιν καὶ σύλληψιν καὶ γέννησιν καὶ περιτομὴν τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ καὶ ἡλικίας αὔξησιν κατὰ σάρκα καὶ γαλακτοτροφίαν ἐκ τῆς ἀειπαρθένου, ἐλατῖοῖ τε τὴν τοῦ μονογενοῦς θεότητα καὶ τῇ οὐρανόθεν πατρικῇ φωνῇ ἀντιλέγει ἥ φησιν· «οὗτός ἐσῖιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς ἐν ᾧ εὐδόκησα[1]», ὁ μὴ ἐκ σπέρματος γεννηθείς, ἀλλ' ἐκ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου συλληφθεὶς καὶ ἄνευ ῥύσεως ἐκ τῆς θεοτόκου σαρκωθείς. Ἀλλ' Ἄρειος ὁ θεομάχος λέγει ὅτι πάντα τὰ γενόμενα, καὶ ὁ υἱός, φθαρτά ἐσῖιν. Τυφλοῖ ὁ

84. [1] Id est, verisimiliter, τῷ θανάτῳ.
85. [1] Matth., xvii, 5.

Θεὸς τὸν νοῦν τῶν ἀπίστων. Εἰ μὲν γὰρ κατ' ἀκολουθίαν τῆς φύσεως ἐγένετο ὁ Χριστὸς ἄνθρωπος, καλῶς ἂν φθαρτὸν ἔλεγον αὐτὸν οἱ θεομάχοι· ἐπειδὴ δὲ οὐ κατ' ἀκολουθίαν τῆς φύσεως ἐγένετο ἄνθρωπος, — τῆς γὰρ κυήσεως ἐκ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου γενομένης, καὶ τῆς συλλήψεως ἐξ ἐπαγγελίας τοῦ ἀρχαγγέλου, καὶ τῆς γεννήσεως ὑπὲρ φύσιν, καὶ τῆς περιτομῆς μυστηρίου οὔσης καὶ τῆς προκοπῆς ἡλικίας ἀκαταλήπτου, ὅτι ὁ τέλειος ἐκφύει καὶ αὐξάνει ὁ προστάξας· «αὐξάνεσθε[1]», καὶ τῆς γαλακτοτροφίας ἐκ παρθένου ἐν σοφίᾳ καὶ ἐξουσίᾳ, — καὶ τὴν ἀκολουθίαν ἡμῶν ἐνίκησε καὶ ἐτελείωσεν, παυσάσθω τὰ δόλια χείλη ἀδικίαν λαλοῦντα κατὰ τοῦ Θεοῦ[2]. Οὐ γὰρ ἴσασιν οἱ χριστομάχοι ὅτι τὸ σαρκωθῆναι τὸν λόγον ἡμᾶς υἱοὺς τοῦ Θεοῦ ἐποίησεν. Ἆρ' οὐ τοῖς τῶν χριστομάχων συμφώνοις συνήθλουν τῷ Ἐμμανουὴλ καὶ ἔλεγον· διὰ τί «σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν Θεόν[3];» Hoc autem figmentum posuit Iulianus in oratione sua secunda quin diceret nomen orationis unde erat et adscripsit Petro Alexandriae episcopo et martyri.

86. Sancti Cyrilli. Profert autem illud Iulianus in oratione secunda libri sui : «Ἄνωθεν δὲ δεδόσθαι τὴν ἐξουσίαν τῷ Πιλάτῳ φησίν, οὐχ ὡς ἀβούλητον ἐπιφέροντος τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς τῷ ἰδίῳ γεννήματι τὸ ἐπὶ τῷ σταυρῷ πάθος, ἀλλ' ὡς αὐτοῦ μὲν τοῦ μονογενοῦς ἐπιδόντος ἑαυτὸν τῷ παθεῖν ὑπὲρ ἡμῶν, ἀφέντος δὲ τοῦ πατρὸς τὸ ἐπ' αὐτῷ πληροῦσθαι μυστήριον[1].»

87. Posuit in tomo tertio, — id est in oratione, — libri sui obscuri verba ipsius doctoris . . . quae praecedunt testimonium . . . : «Οὔσης οὖν . . . πεπτώκασιν[1].»

85. [1] *Gen.*, I, 28. — [2] Cf. *Psalm.* LXXIV, 6. — [3] Ioh., X, 33.

86. [1] *In Ioannis evangelium commentarius*, lib. XII (edit. Pusey, vol. III, p. 72 = PG, LXXIV, 641, A).

87. [1] In operibus contra Iulianum (*Critica : Vat. syr.* 140, 27 *c*; *Epist.* III : *ibid.*, 10 *b*; *Refutatio Propositionum Iuliani : ibid.*, 61 *c*), Se-

88. Ipsius, ex oratione tertia, adversarium suum alloquentis : Καθὸ γὰρ λέγεις αὐτὸν περιλαμβανόμενον ἐντὸς τῶν πυλῶν τοῦ ᾅδου, κάτοχον αὐτὸν λέγεις πώποτε ἅμα σὺν τοῖς ἄλλοις.

89. Et post alia : Οὐκ ἦν κάτοχος, λέγεις, ἀλλὰ εἰσῆλθεν· τὸ γὰρ ἐντὸς τῶν πυλῶν περιλαμβάνεσθαι, κατοχή ἐσΊιν.

90. Et iterum : Πῶς τοῖς ἐν δεσμοῖς εἶπεν· «ἐξέλθατε», καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει· «ἀνακαλύφθητε[1]», εἰ ἐντὸς ἐγένετο τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου;

91. Ipsius, ex oratione tertia, cum explicat illud Pauli : Οὕτως «ἀνέσΊησεν αὐτὸν» ὁ θεὸς «μηκέτι μέλλοντα ὑποσΊρέφειν εἰς διαφθοράν[1]»· εἰ γὰρ «ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη[2]», τί μέγα εἰ καὶ ἐν τοῖς φθαρτοῖς ἐνομίσθη;

92. Ipsius, ex ea oratione : Ὅτι οὐ μόνον μετὰ τὴν σωμάτωσιν συνεχώρησε τοῖς ῥαπίσμασιν, ἀλλ' αὐτῷ καὶ πρὸ τῆς σωματώσεως ἦν δῆλα, αὐτὸς ἀπεκήρυξε διὰ τοῦ προφήτου· «τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάσΊιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα[1]».

93. Et iterum in oratione tertia, positis verbis Cyrilli dicentis : «Ἦν γὰρ ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος, τοῦτ' ἔσΊιν ἀνάλωτος ἁμαρτίᾳ, καὶ οὐκ ἔνοχος μεθ' ἡμῶν τοῦ θανάτου

verus adduxerat S. Cyrilli locum e libr. XII *Commentarii in Ioannis evangelium* desumptum (οἰκονομικώτατα ... τοῖς σώφροσι : edit. Pusey, vol. III, p. 127-128 = PG, LXXIV, 705, C); quem a Severo absque iure amputatum esse conquestus Iulianus, producit ipse cum contextu praecedenti (edit. Pusey, *ibid.*, p. 125-127 = PG, *ibid.*, 702, C-705, C).

90. [1] Is., XLIX, 9.

91. [1] *Act.*, XIII, 34. — [2] Is., LIII, 12.

92. [1] Is., L, 6.

δίκῃ[1] », Iulianus dixit : *Διὰ τί ἂν μεθ' ἡμῶν ἡτλήθη καὶ κατεσχέθη ὑπὸ τοῦ θανάτου, κἂν χρόνον τινά;*

94. Dixit enim in oratione tertia, de Salvatore nostro, sic : Τὸν *γὰρ θάνατον οὐκ ἐν σαρκὶ μόνῃ ὑπέμεινεν· οὐδὲ γὰρ σαρκὸς ἀψύχου θάνατος.*

95. Iuliani, ex oratione quarta : Ὁ *καὶ δι' ἡμᾶς ἀναβῆναι λεγόμενος καθὸ ἐσαρκώθη, οὐχ ὡς τὴν κίνησιν ὑπομείνας τῆς μεταστάσεως.*

96. Iuliani, ex oratione quarta eius libri : Ὅ*σα γὰρ εἶχεν ἡ θεότης, ταῦτα ἐγένετο καὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.*

97. Et iterum : Ὅ*σα γὰρ εἶχεν ὡς θεός, ἀναντιρρήτως ἦν καὶ τῆς σαρκὸς τῆς γενομένης αὐτοῦ.*

98. Ipsius, ex oratione quinta : Τὸ*ν λεγόμενον ναὸν*[1] *οὐκ ἀπηλλοτρίωσε τοῦ ἐνοικοῦντος θεοῦ τοῦ ἑνωθέντος τῷ οὕτως εἰπόντι. Διελύθη μὲν γὰρ ἐπισταμένου τοῦ μὴ κατ' ἀνάγκην παθόντος, ἀνέστη δὲ ἀμελλήτως τῇ ὑπεροχῇ τοῦ ἑνωθέντος αὐτῷ, σημαινούσης τῆς διαλύσεως τὴν τῆς ψυχῆς διαίρεσιν ἀπὸ τοῦ σώματος.*

99. Ipsius, ex oratione quinta : Τ*ῆς δε φύσεως κεκοινώνηκε διὰ τῆς σαρκώσεως, βεβαιώσας ὅτι ἄνθρωπος ἐγένετο καθὸ « διὰ τῶν συνήθων τε καὶ καταλλήλων ἔδωκε τῷ καθ' ἑαυτὸν σώματι τὴν διαμονήν, βρώσει καὶ πόσει περικρατῶν τὴν ὑπόστασιν*[1] ».

93. [1] *Epistola ad Acacium Melitinensem* (PG, LXXVII, 212, B). — Cf. *Psalm.*, LXXXVII, 6.
98. [1] Cf. IOH., II, 19.
99. [1] S. GREGORII NYSSENI *Oratio catechetica*, XXXVIII (PG, XLV, 96, C).

100. Ex oratione illa[1] testimonium posuit Iulianus in oratione sua quinta et Timotheo illud adscripsit. Sunt autem haec in testimonio: Ὥσπερ οὖν ἡμεῖς, ὡς ἀληθῶς λαμβάνομεν τὴν τῆς υἱοθεσίας δόσιν, οὐ τῇ φύσει ἐσμὲν ἢ γινόμεθα θεοί, οὕτω καὶ Ἐμμανουήλ, ὡς ἀληθῶς ἐγένετο ἄνθρωπος, οὐ νόμῳ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἄνθρωπος ἐγένετο. Πάντα γὰρ τὰ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν φύσιν ὑπῆρχεν ὅτι θεϊκῶς, ὡς πρέπει τῷ θεῷ, γέγονεν. Εἰ δὲ τῆς ἡμετέρας φύσεως ἦν ὁ Χριστὸς ὡς ἐγένετο ἄνθρωπος, — γηΐνη δέ ἐστιν αὕτη καὶ ὅλη ὑπὸ φθορὰν γενομένη διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ Ἀδάμ, — ἔνοχος ἄρ' ἂν ἐγένετο καὶ αὐτὸς τῆς φθορᾶς, κατὰ τὸ ῥητὸν τῶν κενοδιδασκάλων τῆς συνόδου τῶν τὴν χάριν ἀθετησάντων, καὶ πῶς ὁ ὑπὸ τὴν φθορὰν γενόμενος ἐκ ταύτης ἂν ἔσχεν ἡμᾶς τοὺς κατεφθαρμένους ἀπαλλάξαι;

101. Ipsius, ex oratione sexta, paulo post initium: Οὐδὲ γὰρ ἀλλήλοις προσομιλῆσαι δυνατὸν τὸν ἄφθαρτον καὶ ἀθάνατον τῷ τῇ φύσει παθητῷ καὶ θνητῷ.

102. Intelligite quomodo explicationem alienam fecit[1] ..... in tomo sexto, — id est in oratione, — libri sui obscuri: Ἔδωκεν ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἀνθρωπίνῃ

100. [1] Ex oratione nempe Iohannis Rhetoris Alexandrini, cui titulus, iuxta auctorem *Capitulorum contra Iulianistas* (*Add.* 12155. 124 *d*): ܡܐܡܪܐ ܡܣܬܪܢܐ . ܕܒܝܫܘܬ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܐܘܛܘܟܐ ܘܕܠܐܘܢ, id est: *λόγος καθαιρετικὸς τῆς τοῦ Εὐτυχοῦς καὶ τοῦ Λέοντος κακοπιστίας*. De Iohanne illo Rhetore, vide notitiam apud pseudo-Zachariam Rhetorem, *Hist. eccl.*, III, 10 (edit. Brooks, I. 163-164), ad quam expresse lectorem remittit auctor ipse *Capitulorum* (*loc. cit.*). — Iulianus testimonium adscripserat Timotheo (Aeluro), Alexandriae patriarchae monophysitae (ann. 457-460 et 475-477).

102. [1] Commentatur Iulianus locum pseudo-Gregorii Thaumaturgi, ex Ἡ κατὰ μέρος πίστις desumptum: Ἐκκλησιαστικὴ δὲ ὁμολογία... (edit. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, p. 168 = PG, X, 1105, B).

σαρκὶ καὶ σύνοδον πρὸς αὐτὴν ἀνθρωπίνως ἔλαβεν καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρωπίνην. Ψυχῆς δὲ λέγει καὶ σώματος σύνοδον καὶ ὁμολογεῖ τὴν ἀδιαίρετον ἕνωσιν. Τῆς θεότητος μετὰ τὴν πλήρωσιν [1] τοῦ μυστηρίου τοῦ διὰ νόμου καὶ προφητῶν ἀνηγγελμένου, — πλήρωσις γὰρ τοῦ νόμου ὁ Χριστός, — τοῦτ' ἔστι μετὰ τὴν ἕνωσιν, τὸ παθητικὸν τῆς σαρκὸς ἀνῃρηκυίας, τὸ παθητικὸν λοιπὸν οὐ δυνατὸν λέγεσθαι εἶναι τῇ τῷ ἀπαθεῖ ἡνωμένῃ σαρκί, οὐδὲ βίᾳ τυραννεύειν τὴν τῆς φύσεως ἐπικράτειαν. Ἡ γὰρ τῆς σαρκὸς ἕνωσις πρὸς τὸν λόγον πλήρωσίς ἐστι τοῦ μυστηρίου.

103. Ipsius, ex oratione sexta : Κατόρθωσις γὰρ οὐκ ἐν τῷ ἀνενδεεῖ καταπράσσεται· οὐ γὰρ ὑπέπεσε τῷ θανάτῳ ἐπεὶ οὐδὲ τῇ ἁμαρτίᾳ.

104. Dixit enim in oratione sexta libri sui, sic : Ὁ ἀπαθὴς τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τῶν παθῶν δεκτικῇ ἔπαθεν· τοῦ οὖν ἀπαθοῦς ἦν πάθος παθόντος τῇ ἰδίᾳ σαρκί, καὶ διὰ ταύτης γέγονε τῶν παθῶν δεκτικός.

105. Ipsius, ex oratione sexta. Allato adversarii dicto sic sonante : «se subiecit ei qui stat contra nos», ipse explanat dicens : Δῆλον δὲ ὅτι κἂν ὑπαχθεὶς καὶ ἥττημα ὑπομείνας, ἐν θείᾳ δυνάμει ἀνέτρεψε τὴν τάξιν.

106. Et in oratione sexta, explanans testimonium sancti Cyrilli quod haec habet : «Ἔδει γὰρ πιστεύειν ὅτι καὶ ἀπέθανε καὶ ἐτάφη· λοιπὸν γὰρ εἰσβήσεται μετὰ τοῦτο τὸ πιστεύειν ἀληθῶς ὅτι καὶ τὰ τοῦ θανάτου διαρρήξας δεσμά, πρὸς τὴν ἰδίαν ὡς θεὸς ἀνεφοίτησε ζωήν· οὐ γὰρ ἦν δυνα-

102. [1] Textus Apollinarii graecus habet ἐν τῇ πληρώσει, et versio syriaca pariter legit ܒܫܘܡܠܝܐ ܕܐܪܙܐ (edit. Flemming-Lietzmann, *Apollinaristische Schriften syrisch*, p. 2, l. 4). Quam lectionem, cum maxime faveret doctrinae Iuliani, haud inverisimile est adfuisse et in textu *Tomi*.

τὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θανάτου[1]». Iulianus commentatur dicens: Οὐκ εἶπεν ὅτι ἐκρατήθη, κἂν ὀλίγον ὡς ῥιπὴν ὀφθαλμοῦ.

107. Sancti Athanasii, ex oratione contra Apollinarium: «Οὕτω καὶ ὁ θάνατος γέγονε· τοῦ μὲν σώματος κατὰ φύσιν δεχομένου, τοῦ δὲ λόγου κατὰ θέλησιν ἀνεχομένου καὶ ἐξουσιαστικῶς τὸ ἴδιον σῶμα εἰς θάνατον προϊεμένου· ἵνα καὶ πάθῃ φυσικῶς ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ἀναστῇ θεϊκῶς ὑπὲρ ἡμῶν[1].» Explanans autem illud Iulianus in oratione sua sexta . . . ita dixit de doctore illo: Τὸν λόγον λέγει καὶ πεπονθέναι φυσικῶς καὶ ἀνεστηκέναι θεϊκῶς.

108. Ipsius, ex oratione septima: Ὁ γὰρ θάνατος οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν εἰ μὴ τῆς ψυχῆς ἀποχώρησις ἀπὸ τοῦ σώματος. Δυνατὸν δὲ κρατηθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα· ὁ δ' ἀναμάρτητος, μὴ ἐνεργοῦντος ἐν αὐτῷ τοῦ κέντρου τοῦ θανάτου, ὑπ' αὐτοῦ κρατηθῆναι οὐ δύναται, κἂν μικρόν τι.

109. Iuliani, ex oratione septima: Ἀδύνατον προσομιλῆσαι τὸ πάθος φύσει ἀπλῷ· ἀλλότριον δὲ τὸ πάθος τοῦ ἀπαθοῦς καὶ παντοκράτορος θεοῦ οὗτινος ἡ σὰρξ ἰδία γέγονεν.

110. Et paulo post: Διὰ τοῦτο ἥνωσεν ἑαυτῷ ἐξουσιαστικῶς κατὰ θέλησιν αὐτοῦ ὁ ἀπαθὴς τὸ δυνάμενον παθεῖν, ἵνα παθὼν καταργήσῃ τὴν τῶν πάθων ἐνέργειαν τῇ ἀπαθείᾳ αὐτοῦ.

111. Et iterum, circa finem: Δῆλον ὅτι παθούσης τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, αὐτὸς ἦν ὁ παθών.

112. Iterum ex ea, cum sanctum Severum increpat: Καθὸ εἶπες «διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ», ἄλλην ποιεῖς τὴν

106. [1] *In Ioannis evangelium commentarius*, lib. XII (edit. Pusey, vol. III, p. 107 = PG, LXXIV, 681, C).

107. [1] *Contra Apollinarium*, I (PG, XXVI, 1104, B).

σάρκα παρ' αὐτῷ καὶ ταύτην κατὰ μικρὸν διίστης ἀπ' αὐτοῦ.

113. Ipsius, ex oratione octava, paulo post initium : Λάζαρος ἀσθενεῖ καὶ « Λάζαρος ἀπέθανεν, καὶ χαίρω δι' ὑμᾶς ἵνα πιστεύσητε, ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ[1] », περιγραπτὸς ὢν ἐν τόπῳ.

114. Et iterum : Ἐπὶ γῆς περιεπάτησεν σώματι περιγραφόμενος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ ὢν ἐν οὐρανοῖς περιελήφθη.

115. Et paulo post : Ἐτέθη ἐν τάφῳ σωματικῶς, καὶ πᾶσα φθορὰ ἀνενεργὴς ἦν· εἰς ᾅδου κατέβη ψυχικῶς, καὶ αὐτὸν τὸν ᾅδην ἐσκύλευσε καὶ ᾐχμαλώτισεν.

116. Ipsius, ex oratione octava : Οὐδὲ γὰρ δυνατὸν ἀνθρωπίνης σαρκὸς ἰδίας γενομένης τοῦ Θεοῦ, αὐτῷ ἐπιγενέσθαι τι τῶν ἐν τάξει τιμωρίας αὐτῇ ἐπεισελθόντων διὰ τὴν ἁμαρτίαν.

117. Iuliani, ex oratione octava eius libri : Ἥνωσεν δὲ ἑαυτῷ τὴν ἡμετέραν σάρκα ἔνοχον πάθων καὶ θανάτου, καὶ τῇ πρὸς αὐτὸν ἑνώσει τούτων ἀπηλλάχθη.

118. Ipsius, ex oratione octava : Τὰ ἴδια τοῦ ταύτην ἰδιοποιήσαντος εἰς ἴδια ἐγένετο τῆς ἰδίας σαρκός· ταῦτα δέ ἐστιν ἡ ἀπάθεια καὶ ἡ ἀθανασία καὶ ἡ ἀφθαρσία.

119. Ipsius, ex oratione octava, cum refellit id quod dixerat sanctus Severus : « gustavit mortem corruptricem[1] » : Ἐγεύσατο τοῦ θανάτου, κατὰ τὸ προειρημένον, οὐ δὲ τοῦ φθοροποιοῦ.

120. Ipsius, ex oratione nona : Τὸ γὰρ εἰπεῖν ὅτι ὡς

113. [1] Ioh., XI, 15.
119. [1] Ex. gr., in *Critica* (*Vat. syr.* 140, 28 *b*).

παθητὸς ἔπαθε σημαίνει αὐτὸν κατ' ἀνάγκην φυσικὴν ἡττηθῆναι τοῦ πάθους καὶ παρὰ τὴν θέλησιν αὐτοῦ.

121. Ipsius, ex oratione nona : Εἰ γὰρ οὔπω ὑπῆρξαν αὐτῷ ἡ ἀπάθεια καὶ ἡ ἀθανασία πρὸ τῆς ἀναστάσεως, οὐδ' ἀναστῆναι ἂν ἐδυνήθη.

122. Ipsius, ex oratione nona libri eius : Ἀλλὰ τοιοῦτον ἦν μετὰ τὴν ἀνάστασιν οἷον ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τῷ θανάτῳ.

123. Ipsius, ex oratione nona : Ἐγὼ γὰρ οὔτε γνοὺς ἔγνων οὔτε τῶν ἁγίων πατέρων ἤκουσα λεγόντων τὰς δύο φθορὰς ἡμῶν ἐπὶ τοῦ σώματος.

124. Ipsius, ex oratione nona : Καὶ ἡ γραφὴ διδάσκει ἡμᾶς· « ᾗ δ' ἂν ἡμέρᾳ φάγησθε ἀπ' αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε[1] ». Διὰ τί δ' ἂν ἄλλοτε τῇ ψυχῇ, ἄλλοτε δὲ τῷ σώματι; Ἆρ' οὐχ ἡ παρακοὴ τῆς ἐντολῆς κατέβαλεν ὅλον τὸ ζῶον ὑπὸ φθορὰν ἐν ἀμφοτέροις ὁμοίως οἰκειωσαμένην μέρεσιν ἀμερίστως;

125. Ipsius, ex oratione nona : Οὐ μόνον ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ κατὰ σάρκα διαγωγῇ ἀναμάρτητος γέγονεν, ὡς εἶπεν ὁ Γρηγόριος· « ἄτρεπτος τῷ πνεύματι, ἄφθαρτος τῇ σαρκί[1] ».

126. Ipsius, ex oratione nona : Οὔτε γὰρ παθὼν ἐφθάρη οὔτε ταφεὶς τῆς φθορᾶς ἡττήθη· ἐφάνη γὰρ ἄφθαρτος ἐν οἷς οἱ ἄνθρωποι φθείρονται.

127. Ipsius[1], ex *Commentario Matthaei*, mysterium explanantis per ambas aves (*significatum*). Adducit autem illud Iulianus in oratione nona : Δύο δ' ἦν ὀρνίθια καθαρά, καὶ τὸ ἓν ἐσφάγη ἐφ' ὕδατι ζῶντι, τὸ δ' ἕτερον ἐβάφη καὶ

124. [1] *Gen.*, II, 117.
125. [1] Cf. nota ad fragmentum 32.
127. [1] Nempe S. Cyrilli.

ἐβαπτίσθη εἰς τὸ αἷμα τοῦ ἐσφαγμένου καὶ εἰς ὕδωρ ζῶν καὶ ἀφείθη ἀναπτῆσθαι ποι ἂν βουλήσῃ, μηδαμῶς δὲ παθόν τι. Νοεῖται δὲ *δι' ἀμφότερα ὁ Χριστὸς ὅτι καὶ ἀπέθανε μὲν ὡς ἄνθρωπος, ζῇ δὲ ὡς Θεός*[1].

128. Sancti Severiani episcopi Gabalitani, ex oratione *In canticum Habacuc prophetae*, quod adduxit Iulianus in oratione decima libri sui : Κ*ατενόησα τὸν Θεὸν ἐν τοῖς ἀνθρώποις διὰ φιλανθρωπίαν, καὶ ἐφοβήθην· κατενόησα τὸν ἀπερίγραπτον καὶ ἀπερίληπτον ἐν σώματι περιγράπτῳ, καὶ ἐξέστην*[1].

129. Et in suo libro qui vocatur obscurissimus et longissimus, vel potius lamentabilissimus, scripsit[1] : ... et iterum : Π*αθητὸν δὲ λέγομεν καθὸ ἔπαθεν, καὶ οὐ καθὸ δεκτικὸς ἦν τῶν πάθων.*

130. Ipsius, ex disputatione contra Achillem et Victorem nestorianos : Θ*εὸς ἄρα σαρκωθεὶς ἔπαθεν, ἀπαθὴς ὢν καθ' ἑαυτόν τε καὶ κατὰ σάρκα, εἰ καὶ δι' ἡμᾶς ἑκουσίως ὑπὲρ ἡμῶν παθητὸς γέγονεν ἀπαθῶς.*

131. Et iterum : Ο*ὐκοῦν μάλιστα χρὴ πιστεύειν ὅτι ὁ Θεὸς ὁ ὑπὲρ ἡμῶν ἐνανθρωπῆσαι καὶ σαρκωθῆναι βουλησάμενος, ἐν τοῖς πάθεσιν ἔμεινεν ἀπαθής, καὶ κατὰ σάρκα.*

132. Quare ergo ... scribis : Ὁ*μολογοῦμεν οὖν ἡμεῖς ὅτι σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ καὶ ἐξ ἡμῶν καὶ ἡμῖν ὁμοουσίῳ ἀληθῶς ἑκουσίως ἔπαθε καὶ ἀπέθανεν ὁ κύριος, μὴ κατ' ἀνάγκην φύσεως ὁμολογοῦντες αὐτὸν καταβῆναι εἰς τοῦτο. Χριστὸς γάρ, εἶπεν ὁ* Πέτρος, *ὑπὲρ ἡμῶν ἔπαθεν σαρκί*[1]*· ὁ δὲ ὑπὲρ ἡμῶν παθών, οὗτος οὐκ ἔνοχος· οὐκ ἂν γὰρ ἀπήλλαξε τοὺς ἄλλους, εἰ ἔνοχος γέγονεν αὐτός.*

127. [1] Cf. PG, LXXII, 388, C, ubi fusior est textus. — De his avibus, cf. *Levit.*, XIV, 1-8.
128. [1] Cf. Hab., III, 1.
129. [1] Fragmentum 77.
132. [1] Cf. I Petri, IV, 1 (iuxta lectionem codicis A).

133. Et rursus : Τό · Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἔπαθεν σαρκί[1]. Ὁ ἀκούων ταῦτα· ὑπὲρ ἡμῶν, οὐκ ἐννοεῖ ὑπὲρ ἑαυτοῦ πεπονθέναι αὐτόν· εἰ δὲ ἀνάγκῃ φύσεως πάθων καὶ θανάτου ἦν ἔνοχος, ἀπαλλαγὴν ἂν ἑαυτοῦ πάντως ἐζήτει καὶ οὐ τῶν ἑτέρων μεθ' ὧν ἐκινδύνευε.

134. Pellem ovinam iterum dolose induis et scribis . . . : Οὐδὲ γὰρ ἂν παθεῖν καὶ ἀποθανεῖν ἐδυνήθη εἰ μὴ ὅτι ἄνθρωπος ἐγένετο ἀληθῶς.

135. Quomodo ergo non times dicere : Τὸν οὐχ ἁμαρτωλὸν λέγεις ὑπὲρ ἑαυτοῦ ὀφείλοντα.

136. Tu autem dicis : Ὁ φυσικὰ λέγων, τοῖς ἀναγκαίοις ὑποτάσσει τὸν λόγον.

137. Iterum . . . vane effutis et dicis : Παρ' ἀνθρώπῳ πάρεστι τὰ πάθη καὶ οὐ παρὰ τῷ θεῷ, ἐὰν λέγωμεν αὐτὸν φυσικῶς πεπονθέναι σαρκί.

138. Et scribis : Εἰ δέ τις προσφέρει τὰ ὑπὸ τῶν πατέρων εἰρημένα λεγόντων ὅτι ἀνεσκεύασεν ἢ ἀνεκαίνισεν, μὴ σημήναντες τὸν κύριον ἀνασκευασθῆναι οἱ πατέρες ἐλάλησαν, ἀλλὰ τὸ κοινὸν γένος.

139. Dicis : Ἡ ἀναστοιχείωσις τοῦτο σημαίνει. Τὰ στοιχεῖα ἀρχαί ἐστι τῶν πραγμάτων, οἷον τοῦ σώματος τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρόν, τῶν δὲ γεγραμμένων τὰ γράμματα, τοῦτ' ἔστιν α και β· ταῦτα γάρ ἐστιν ἀρχαὶ καὶ τῶν ἑπομένων τὰ πρῶτα. Αὐτὸς οὖν εἰσάγων τῇ φύσει ἀρχὴν ἄλλην ἀναστοιχειώσεως πρὸς τὴν πρώτην, οὐκ ἄρρενος ἐδεήθη πρὸς σύλληψιν, ὅτι κρείττων ἡ ἐνέργεια τοῦ πνεύματος ἁγίου.

140. Sed iterum dicis revera hypocrisi utens : Ἀδύνατον

133. [1] Cf. I Petri, iv, 1 (iuxta lectionem codicis A).

γὰρ αὐτὸν παθεῖν καὶ τῷ θανάτῳ συμπλακῆναι ἄλλως, ἀσάρκου ὄντος τοῦ θεοῦ λόγου.

141. Scribis : *Καὶ ὅτι θεὸς ἦν ἐνανθρωπήσας, οὐ μόνον καὶ κράτος κατὰ τῶν ἡμετέρων πάθων, ἀλλὰ καὶ κατὰ τοῦ θανάτου ἐνεργοῦν ἀπέδειξεν ὁμοῦ, καὶ οὐκ ἄλλοτε καὶ ἄλλοτε, οὐδὲ δι' ἄλλο καὶ ἄλλο, ἀλλ' ὅτι πάσχων ἰᾶτο καὶ ἀποθνήσκων ἐζωοποίει.*

142. Tanquam aestimans te sanum quid dicere scribis : *Καὶ γὰρ αὐτὸς πάλιν λέγει· εἴπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ, τοῦτ' ἔστιν τῷ Ἡρῴδῃ· σήμερον καὶ αὔριον δυνάμεις ἀποτελῶ, καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι*[1], *τὸ σήμερον λέγων τὸν σταυρόν, καὶ τὸ αὔριον τὸν τάφον· ἅπερ ἀσθένειαν ἀποδείκνυσι τοῖς ἀπίστοις, ταῦτα δυνάμεις προσαγορεύει*. *Πῶς γὰρ οὐκ ἂν ἦν ἔνδοξός τις δύναμις τὸ τὴν ἁμαρτίαν τὴν ἐν ἀνθρώποις κεκρατηκυῖαν προσηλῶσαι τῷ σταυρῷ;*

143. Extra quaestionem vagabatur id quod vane, ut quis diceret, sic scripsisti : *Πάθη δὲ καὶ θάνατος καταδίκαι εἰσὶν τοῖς ἡμαρτηκόσιν ὀφειλόμεναι καὶ δίκας ἐκτινοῦσιν. Πῶς δ' ἂν ἀπηλλάχθησαν τούτων οἱ ὀφειλέται, εἰ μὴ ὁ κατακρίνας αὐτοὺς καὶ ὑποτάξας, ἐν φιλανθρωπίᾳ, ἀπέστρεψε τὸ κατάκριμα αὐτοῦ, ἀποτίσας ὑπὲρ αὐτῶν ὅ τι ὤφειλον, αὐτὸς μὴ ὢν ὀφειλέτης ὅτι καὶ ἀναμάρτητος; Εἰ γὰρ ἦν ὀφειλέτης ὡς τῶν αὐτῶν ἔνοχος, οὐκ ἂν ἀπήλλαξεν τοὺς ὀφείλοντας.*

144. Scripsisti enim sic : *Διὰ τί δέ, ψεῦδος εἰσάγοντες οἱ ἄπιστοι εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ εὐαγγελίου καὶ ἐννοίαις ἀνθρωπίναις τὰ θεῖα ἐρευνῶντες, μέμφονται ἀκούσαντες τὸ κράσπεδον τοῦ ἱματίου τοῦ κυρίου ἡμῶν τῇ ἀφῇ τὴν τοῦ αἵματος ῥύσιν ἀνίατον ἀποσοβῆσαι*[1]*; Οὐχ οἷα τοῦ ἱματίου ἡ φύσις ἢ τὸ κράσπεδον τοῦ ἱματίου ἰδίᾳ δυνάμει ἐνεργῆσαι*

142. [1] Cf. Luc., XIII, 32.
144. [1] Cf. Luc., VIII, 43-48.

τὴν ἀφθαρσίαν, ἀλλ' ὅτι ἦν τοῦ κυρίου. Διὸ καὶ ὁ κύριος εἶπεν· ἥψατό μού τις· τῇ γὰρ ἀφῇ τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου τὴν δύναμιν ὑπέκλεψε τὴν ἐξ αὐτοῦ ἐξεληλυθυῖαν.

145. Quinque panes istos [1] in medium affers et scribis : Ἔπασχον γὰρ κλώμενοι, καὶ ἐσθιόμενοι τὸν θάνατον ἐμιμοῦντο.

146. Scribis : Εἰ μὴ συνεπλάκη τοῖς πάθεσιν, ὡς ἔστι κρείττων τῶν πάθων, οὐκ ἂν ἰάσατο τοὺς παθόντας· καὶ εἰ μὴ ἐκοινώνησε τοῦ θανάτου ἡμῶν, πῶς ἂν ἡμῖν καθεῖλε τὸν θάνατον, ἐπεί ἐστι ζωὴ κατὰ φύσιν; Εἰ δέ τις τὸ πῶς προσφέρει, ἀκουέτω πάντως ἀπόκρισιν ὅτι τὸν τρόπον εὑρεῖν οὐδενὶ τῶν κτισμάτων ἔξεστιν.

147. Alios calumniatores vocas, sic : Οἱ γὰρ συκοφάνται, φροντίζοντες τὰ τοῦ Νεστορίου βέβηλα καὶ ἀκάθαρτα δόγματα εἰσάγειν καὶ παντάπασι βουλόμενοι βεβαιοῦν τὴν διαίρεσιν, τὴν τῶν ἰδιοτήτων δυάδα ἐκδικοῦντες, τῷ τε φθαρτῷ καὶ παθητῷ καὶ θνητῷ ἀντιτάσσουσι τὸ ἄφθαρτον καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀθάνατον, καὶ τὸν ἕνα δύο Χριστοὺς καὶ δύο υἱοὺς εἰσάγουσιν, τῆς ἀπορρήτου καὶ ἀνεκφράστου ἑνώσεως καταψευδόμενοι.

148. Talem dicis differentiam divinitatis et humanitatis qualem videre est et in sensibus nostris . . . et dicis : Οὕτω προσηγόρευσα τὸ διάφορον ἀδιάφορον. Διάφορον μέν, ὅτι ἄλλο ἐστὶ τὸ ἰδεῖν καὶ ἄλλο τὸ ἀκοῦσαι καὶ ἄλλο τὸ ὀσφρήσασθαι καὶ ἄλλο τὸ γεύσασθαι καὶ ἄλλο τὸ ἅψαι· ἀδιάφορον δέ, ὅτι ἐν πᾶσιν ἔστιν ἕκαστον τῶν μελῶν καὶ μέρων, τὸ δὲ αὐτοῖς ἀποτετελεσμένον ἕν ἐστι καὶ συνάγεται εἰς μίαν ἐνέργειαν καὶ μίαν φύσιν, μιᾷ ἀδιαιρέτῳ ψυχῇ ἐνεργούμενον.

145. [1] Cf. Marc., vi, 35-44.

149. Ausus est enim dicere et consignare penna et scriptis : *Οὐ γὰρ φυσικόν τε καὶ ἴδιον τοῦ κυριακοῦ σώματος τὸ διψᾶν*[1].

150. Clamat contra me ac si ea quae Nestorii sunt sentirem et scribit sic : *Πῶς ὑπομενοῦμεν συκοφανθῆναι τοῦτον οὕτω φανερῶς διδάσκοντα τὰ δόγματα ὀρθὰ καὶ τοῖς ὑπὸ σοῦ ἐναντία; Καὶ τῶν τοῖς Νεσΐοριανοῖς εἰρημένων ἃ ὀδύρει, καί σοι οἰκειοῖς τὴν ἀσέβειαν. Ἡμᾶς ἐγκαλεῖς ὡς ἐπιχειρήσαντας τοῦτον ἅγιον διδάσκαλον*[1] *συκοφαντῆσαι, ταῦτα ἐλέγξαντας· ἔλαθες δὲ ἡμᾶς τὰ τοῦ Νεσΐορίου φρονεῖν σπουδάζων· διὸ, εἰ καὶ συνεβουλευσάμεθα ὑμῖν περὶ τοῦ ἡμετέρου λόγου, οὐκ ἂν γὰρ ἐδώκαμέν σοι αἰτίαν, εἰ ἔγνωμεν, τοῦ μάχεσθαι ἐφ' ἡμᾶς, τοῦτ' ἔσΐιν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν, ὑπὲρ τῶν συγγνωμόνων τοῦ Νεσΐορίου.*

151. Testimonium Gregorii Thaumaturgi posuit quod adulteratum scripsit. Cum enim sanctus dixisset : *Θεὸς γὰρ σαρκωθεὶς ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ καθαρὰν ἔχει τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν, νοῦς ἀήτΐητος ὢν τῶν ψυχικῶν καὶ σαρκικῶν παθημάτων*[1], ipse detrahens et tollens *νοῦς ἀήτΐητος*, iis excerpens effecit : *ἀήτΐητός ἐσΐι τῶν ψυχικῶν καὶ σαρκικῶν παθημάτων.*

152. Sed Iulianus ausus est dicere : *Εἰ φυσικῶς τὸ σῶμα φθαρτόν, ἐφθάρη ἂν καὶ πρὸ τῆς ἁμαρτίας.*

153. Dixit . . . : *Τὰ τοῦ ἡνωμένου αὐτῷ Θεοῦ ἀεὶ ἐφάνη ἐν τῇ φύσει καὶ ἐν τῇ θελήσει.*

149. [1] Cf. fragmentum 78.

150. [1] Ex foliis manuscripti mutilis tamen apparet doctorem illum esse pseudo-Gregorium Thaumaturgum, cuius testimonio, ex *Ἡ κατὰ μέρος πίσΐις* desumpto (« *καὶ ἐπειδὴ . . . Ἰησοῦ Χρισΐοῦ* » : edit. Lietzmann, *op. cit.*, p. 178-179 = PG, X, 1116, D-1117, B), usi fuerant Severus et Iulianus in operibus anterioribus de corruptibili scriptis.

151. [1] Edit. Lietzmann, *op. cit.*, p. 178 = PG, X, 1117, A.

154. Impulit enim sacerdotem quemdam sibi socium et propinquum, Thomam nomine, ut magnam et Christo addictam Alexandriam urbem circuiens, testimonium Thomae ipsius manu conscriptum exhiberet ostendens Athanasium fidei apostolicae praeconem eos anathematizare qui dicerent in passionibus voluntariis passibilem fuisse carnem Domini. In hoc autem haec erant : *Εἴ τις τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν σάρκα οὐρανόθεν λέγει καὶ μὴ ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας ἢ τραπεῖσαν τὴν θεότητα εἰς σάρκα ἢ συγχυθεῖσαν ἢ ἀλλοιωθεῖσαν ἢ παθητὴν τὴν σάρκα ὡς ἀνθρώπου καὶ μὴ προσκυνητὴν ὡς κυρίου καὶ θεοῦ σάρκα, τοῦτον ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.* Doctor autem sic dixerat : « *Εἴ τις . . . ἢ παθητὴν τὴν τοῦ υἱοῦ θεότητα ἢ ἀπροσκύνητον τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν σάρκα ὡς ἀνθρώπου, κ. τ. λ.*[1]. »

154. [1] Pseudo-Athanasius, *Ad Iovianum*, 3 (edit. Lietzmann, *op. cit.*, p. 253) = *De incarnatione Dei Verbi* (PG, XXVIII, 29, A).

INDEX BIBLICUS ET PATRISTICUS.

(Numerus lectorem remittit ad fragmentum.)

Universitas catholica Lovaniensis

Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum.

—

SERIES PRIOR.

1. A. Kempenfers. *De Romani Pontificis primatu ejusque attributis*, 1841.
2. H. J. Feye. *De matrimoniis mixtis*, 1847.
3. C. De Blieck. *De unitate Ecclesiae catholicae*, 1847.
4. V. A. Houwen. *De parochorum statu*, 1848.
5. N. J. Laforêt. *De methodo theologiae sive de auctoritate Ecclesiae catholicae tamquam regula fidei christianae*, 1849.
6. Ph. Van den Broeck. *De theophaniis sub Vetere Testamento*, 1851.
7. A. Heuser. *De potestate statuendi impedimenta dirimentia pro fidelium matrimoniis soli Ecclesiae propria*, 1851.
8. F. J. Jadot. *Patrum antenicaenorum de Verbi consubstantialitate doctrina*, 1857.
9. Th. J. Lamy. *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica ; accedunt veteris ecclesiae syriacae monumenta duo ; Joannis Telensis resolutiones nunc primum editae et latine redditae ; Jacobi Edesseni resolutiones canonicae syriace cum versione latina*, 1859.
10. A. J. Liagre. *Interpretatio epistolae catholicae s. Jacobi*, 1860.
11. A. C. M. Van Gameren. *De oratoriis publicis et privatis*, 1861.
12. E. H. J. Reussens. *Syntagma doctrinae catholicae Adriani VI, P. M.*, 1862.
13. F. J. Moulart. *De sepultura et coemeteriis*, 1862.
14. L. Henry. *De residentia beneficiatorum*, 1863.
15. C. M. De Robiano. *De jure Ecclesiae in universitates studiorum*, 1864.
16. A. J. J. Haine. *De hyperdulia ejusque fundamento*, 1864.
17. A. B. Van der Moeren. *De processione Spiritus sancti ex Patre Filioque*, 1865.
18. F. J. Demaret. *De origine Evangeliorum deque eorum auctoritate historica*, 1865.
19. J. B. Abbeloos. *De vita et scriptis sancti Jacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, 1867.
20. A. Van Weddingen. *De miraculo deque ejus in christiana demonstratione usu et valore*, 1869.
21. J. L. J. Liagre. *De hominis exaltatione ad ordinem supernaturalem*, 1871.
22. H. J. L. Hermes. *De capitulo sede vacante vel impedita et de vicario capitulari*, 1873.
23. B. T. Pouan. *De seminario clericorum*, 1874.
24. H. C. C. Lambrecht. *De sanctissimo Missae sacrificio*, 1875.
25. A. Muller. *De placito regio*, 1877.
26. J. Thys. *De peccato originali*, 1877.
27. M. B. G. Fink. *De concordatis*, 1879.
28. H. J. T. De Brouwer. *De fide divina*, 1880.
29. G. J. Waffelaert. *De dubio solvendo in re morali*, 1880.
30. L. J. Lesquoy. *De regimine ecclesiastico juxta Patrum apostolicorum doctrinam*, 1881.

31. J. Forget. *De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae*, 1882.
32. J. E. Hizette. *Definitionis vaticanae de infallibili Romani Pontificis magisterio commentarium theologicum*, 1883.
33. P. Mannens. *Disquisitio in doctrinam s. Thomae de voluntate salvifica et praedestinatione*, 1883.
34. C. Lucas. *De naturali nostra cognitione Dei*, 1883.
35. O. F. Cambier. *De divina institutione confessionis sacramentalis*, 1884.
36. F. C. Ceulemans. *De parvulis qui sine baptismo moriuntur*, 1886.
37. G. J. Crets. *De divina Bibliorum inspiratione*, 1886.
38. A. Van Hoonacker. *De rerum creatione ex nihilo*, 1886.
39. A. Hebbelynck. *De auctoritate historica libri Danielis, necnon de interpretatione vaticinii LXX hebdomadum*, 1887.
40. J. Bauduin. *De consuetudine in jure ecclesiastico*, 1888.
41. M. Lecler. *De romano sancti Petri episcopatu*, 1888.
42. L. J. Mierts. *De resurrectione corporum*, 1890.
43. A. Auger. *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck*, 1892.
44. J. B. Chabot. *De sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, 1892.
45. C. Schelys. *De jure Ecclesiae acquirendi et possidendi bona temporalia*, 1892.
46. A. Knoch. *De libertate in societate civili*, 1895.
47. H. Poels. *De historia sanctuarii arcae fœderis*, 1897.
48. P. Ladeuze. *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le quatrième siècle et la première moitié du cinquième*, 1898.
49. A. Camerlynck. *De quarti evangelii auctore*, 1899.
50. A. Michiels. *L'origine de l'épiscopat*, 1900.
51. A. Van Hove. *Étude sur les conflits de juridiction dans le diocèse de Liége sous Érard de la Marck*, 1900.
52. G. Voisin. *L'Apollinarisme*, 1901
53. H. Coppieters. *De historia textus Actorum Apostolorum*, 1902.
54. E. Van Roey. *De justo auctario ex contractu crediti*, 1903.
55. F. Claeys-Boúúart. *De canonica cleri sæcularis obedientia*, 1904.

SERIES SECUNDA.

1. C. Van Crombrugghe. *De soteriologiae christianae primis fontibus*, 1905.
2. Th. Van Oppenraaij. *La doctrine de la prédestination dans l'Église réformée des Pays-Bas*, 1906.
3. E. Tobac. *Le problème de la justification dans saint Paul*, 1908.
4. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, 1909.
5. G. Kisselstein. *Les dons et legs aux fabriques d'églises paroissiales en Belgique*, 1912.
6. P. Ricard. *De satisfactione Christi in tractatum s. Anselmi « Cur Deus homo »*, 1914.
7. P. Van Cauwenbergh. *Étude sur les moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcédoine* (451) *jusqu'à l'invasion arabe* (640), 1914.
8. H. Lamiroy. *De essentia ss. Missae sacrificii*, 1919.
9. A. De Meyer. *Les premières Controverses Jansénistes en France* (1640-1649), 1919.
10. E. Broeckx. *Le catharisme*, 1916.
11. R. Koerperich. *Les lois sur la mainmorte dans les Pays-Bas catholiques*, 1922.
12. R. Draguet. *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, 1924.